

مفهوم السكينة
بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي
"سقراط – ابن قيم الجوزية نموذجا"
دراسة مقارنة

د. سها عبد المنعم منصور [*]

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

اللهم إنا نتوجه إليك ونسعى نحوك ونجاهد نفوسنا في طاعتك ونركب الصراط المستقيم الذي نهجته لنا إلى مرضاتك فأعنا بقوتك، واهدنا بعزتك واعصمنا بقدرتك وبلغنا الدرجة العليا برحمتك والسعادة القصوى بجودك ورأفتك إنك على ما تشاء قدير.

مما لا شك فيه أن تزكية النفس الإنسانية هي السبيل الوحيد لتحقيق الترقي والسمو الإنساني، وعندما تتسامى النفس الإنسانية وتكتمل في رقيها سوف تحصل وقتها على ما يسمى بالسكينة النفسية أو السلام النفسي، تلك السكينة التي هي طمأنينة النفس وسعادة الروح، إذا نـــزلت على القلب اطمأن بها وسكنت إليها الجوارح وخشعت

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بكلية البنات – جامعة عين شمس.

واكتست الوقار، وأنطقت اللسان بالصواب والحكمة وهي شيء من لطائف صنع الله ﷻ نـــزلت على قلب النبي ﷺ وقلوب المؤمنين جمعت قوة وروحا، فسكن بها الخائف وتسلى بها الحزين.

اكتسبها سيد الخلق أجمعين وتحقق له بها الكمال الإنساني فهو أكمل الخلق أجمعين، فلقد ألقى الله في قلب نبيه نورًا علويًا، وألقى عليه الطمأنينة، أدرك الرسول الكريم مفتاح المعرفة وأوتي مفتاح النبوة، فبلغ بهذه المعرفة الكمال الإنساني، فصار جوهرا نورانيا، وكان أسمى انعكاس للنظام السماوي، وصورة من صور الرحمة الإلهية.

وإذا أردنا بلوغ الكمال فلا بد أن تتهيأ النفس بالأخلاق وتعتلي عرش الفضائل، حتى تحظى بهذا النور وهذه الطمأنينة، فالأخلاق الإنسانية هي التي تحقق الكمال الخاص بالإنسان.

وإذا تتبعنا تعريفات الفلاسفة في كل عصر سنجد أن السعادة أو السكينة، هي كمال النفس، عرِّفها سقراط في الحكمة التي يبني الإنسان من خلالها سعادته لبنة لبنة حتى يقيمها صرحا شامخا. يقوم على التفكير ويؤسس على التروي وإنعام النظر. وعرفها ابن القيم بأنها عملية كسبية يصل بها المرء إلى كمال النفس المطلوب وسعادتها، وقد أكد في غير وضع أن الوصول إلى كمال النفس، هو غاية سعادتها وشرفها.

أما ابن مسكويه فقال: إن معرفة النفس هي السبيل الأقوم لتحصيل الخلق الفاضل وعلى الإنسان معرفة ما يزكى النفس فتفلح وما يدسها فتخيب.

وماكس شلر وجدها في الحب الصافي الذي يتصف بالهدوء والسكينة، أكثر ما يتصف بالقلق والاضطراب.

إذن هي مطلب وغاية، فتزكية النفس تكون بالأخلاق والفضائل والحب، والتزكية تكون بالجمع بين النظر والعمل وبذلك تصل النفس إلى تلك السكينة فتسعد السعادة التامة.

ومن هذا المنطلق آثرت أن أتناول هذا المفهوم من خلال بحثي الذي جاء بعنوان "**مفهوم السكينة بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي**" وقد اتخذت من كلا العصرين نموذجا، سقراط في الفكر اليوناني، وابن قيم الجوزية في الفكر الإسلامي.

وتبرز أهمية هذه الدراسة للحاجة الملحة في عصر تشتد فيه الحاجة إلى مثل هذه الدراسات، ففي هذا العصر أصبحت النفس الإنسانية تعاني أشد المعاناة من القلق والاضطراب والخوف من مصير مجهول قذف فيه الإنسان فهوى في أعماق سحيقة من البؤس والشقاء والألم. ونحن في أمس الحاجة إلى البحث في هذا المفهوم من خلال نماذج إصلاحية تنويرية هدفها الارتقاء بالذات الإنسانية، والتدبر في أعمال الإنسان وسلوكياته الظاهرية والباطنية وإلى نماذج تدعو إلى تهذيب النفس ومحاسبتها والأخذ بها نحو مصاف الترقي والسمو على هدى ونور وبصيرة.

ولقد آثرت أن أتبين من خلال هذه الدراسة كيف تصل النفس الإنسانية إلى هذا السكون النفسي والطمأنينة الروحية من خلال اتخاذ خطوات معينة لتطهير وتزكية هذه النفس، وهل وصل سقراط نموذج هذه الدراسة في الفكر اليوناني صاحب الآلهة المتعددة، من خلال هذا الترقي الروحي إلى نفس المفهوم الذي وصل إليه النموذج الأخر وهو ابن القيم في الفكر الإسلامي صاحب العقيدة القائمة على نور التوحيد، والذي اتخذ من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة منهجا أصيلا للوصول إلى هذه

الغاية. رغم اختلاف العصر والعقيدة. إذا كانت أدواهم قائمة على الأخلاق القويمة، والفضائل الإنسانية العالية. هذا ما سوف أوضحه من خلال هذه الدراسة.

وقد تمثل بحثي في المحاور التالية:

أولا: تأصيل المفهوم لغة واصطلاحا.

ثانيا: بيان هذا المفهوم عند الفيلسوف اليوناني سقراط وكيف تبلور هذا المفهوم من خلال مقولته الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك".

ثالثا: مفهوم السكينة في الفكر الإسلامي عند ابن قيم الجوزية وقد تمثل هذا المفهوم وفق إطار القرآن والسنة، وقد تميز ابن القيم بإسهاماته العديدة وجهوده الكثيرة لبناء نفس الفرد الذكية، وإصلاح الإنسان من خلال سلوكياته، والوصول به إلى أعلى درجات الرقى الإنساني حتى يتحقق له الفوز في الدنيا والآخرة.

رابعا: الخاتمة وقد تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

* * *

نبدأ أولا بتعريف مفهوم السكينة في اللغة والاصطلاح حتى نتبين معنى ومدلول هذا المصطلح وما يحويه من مرادفات تعمل على توضيح المعنى.

أولا: مفهوم السكينة في اللغة:

ورد لفظ السكينة في لسان العرب بمعنى الوداعة والوقار، وقيل روى عن ابن مسعود أنه قال: السكينة مغنم، وتركها مغرم، وقيل: أراد بها هنا الرحمة، وقيل: الطمأنينة، وقيل: هي النصر، وقيل: هي الوقار وما يسكن به الإنسان: وقوله – تعالى– : (فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ) (الفتح: ٢٦)، ما تسكن به قلوبهم، ونقول للوقور: عليه السكون والسكينة[١].

أما في المعجم الوسيط، فجاءت بمعنى الطمأنينة والاستقرار، الرزانة والوقار[٢].

كذلك عرَّفها مختار الصحاح بأنها الوداعة والوقار[٣].

والراغب الأصفهاني: عرفها بثبوت الشيء بعد تحرك[٤].

والسكينة عكسها القلق، والقلق في اللغة جاء بمعنى حالة انفعالية تتميز بالخوف، أو بمعنى الهم أو لم تستقر على حال. واضطرب وانزعج فهو قلق[٥].

* * *

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، ص ٢٠٥٣ مادة (سكن).
(٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط ٤، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤، ص ٤٤٠ مادة (سكن).
(٣) مختار الصحاح، للإمام أحمد أبي بكر عبد القادر الرازي، عني بترتيبه محمود خاطر بك، ط٢، مطبعة الهيئة الاميرية ببولاق، القاهرة، سنة ١٩٣٧م، ص ١٢٩ مادة (سكن).
(٤) انظر الراغب الأصفهاني، في غريب القرآن، دار المعرفة، (د.ت)، ص ٣.
(٥) المعجم الوسيط، ص ٧٥٦ مادة (سكن).

ثانيا: مفهوم السكينة في الاصطلاح:

السكينة Ataraxia*

السكينة الطمأنينة، وفى تعريفات الجرجاني: "السكينة ما يجده القلب من الطمأنينة عندما ينـــزل الغيث، وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده ويطمئن، وهو مبادئ عين اليقين[(١)].

والسكينة عند الفلاسفة راحة العقل، وسكون القلب، وهي ناشئة عن الاتصاف بالحكمة والاعتدال والاتزان (عند الأبيقوريين) وعن تقدير قيم الأشياء تقديرا صحيحا (عند الرواقيين)، وعن التوقف عن الحكم (عند البيرونيين).

قال – تعالى-: (**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ**) (الفتح: ٤)[(٢)].

وقد ورد تعريف آخر للدكتور مراد وهبة بأن السكينة نظرية صاغها القسيس الإسباني مولينوس (١٦٢٧-١٦٩٦) مفادها: أن الإنسان في مقدوره أن يرقى إلى أن تحصل النفس على سلام مطلق[(٣)].

أما الدكتور سميح دغيم فقد عرفها بأنها تحمل شعاع النفس إلى النفس وتنقل همس

(*) الأتراكسيا وهي توجد في نظرية الأبيقورية وهي واحدة من مكونات السعادة عندهم، والسعادة عندهم في التحرر من الألم الجسدي، ويرى أبيقور أن غياب الألم والضيق هي أعلى شكل من أشكال المتعة، فالطمأنينة أو السعادة هي التي تقضى على القلق، ولاسيما الخوف من الموت والآخرة. وكان لمحبي اللذات الدافع الرئيسي لدراسة الفلسفة. Ted Honderich, ford companion to philosophy, oxford, University press.

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٨٢، ص ٦٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦٣.

(٣) د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧، باب السين، ص ٣٥٠.

القلب إلى القلب أنبست هي السكينة التي تفصلنا عن ذواتنا فتسبح في فضاء الروح غير المحدود، مقتربين من الملأ الأعلى، شاعرين بأن أجسادنا لا تفوق السجون الضيقة، وهذا العالم لا يمتاز عن المنفى البعيد (جبران، مجمع ١٨٢، ١٧)[١].

وقد عرفها المعجم الصوفي بأنها ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنـــزل الغيب، وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده ويطمئن، وعرفها أيضا بالسلام بوصفه الأمن والأمان والطمأنينة، سلام تحمل النفس عن المحنة في الدارين[٢].

وقد عرفت بالطمأنينة والطمأنينة: حال رفيع وهي لعبد رجح عقله، وقوي إيمانه ورسخ علمه، وصفا ذكره، وثبتت حقيقته، وهي على ثلاثة ضروب: فضرب منها للعامة، إذا ذكروه اطمئنوا إلى ذكرهم له، فحظهم منه: الإجابة للدعوات باتساع الرزق ودفع الآفات، وهو ما قاله الله ﷻ: (**يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ**) (الفجر: ٢٧). يعنى بالإيمان بأن لا دافع ولا مانع إلا الله قال: والضرب الثاني: للخصوص؛ لأنهم رضوا بقضائه وصبروا على بلائه، وأخلصوا، واتقوا، وسكنوا، واطمأنوا إلى قوله – عز وجل-: (**إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ**) (النحل: ١٢٨). والضرب الثالث: لخصوص الخصوص: علموا أن سرائرهم لا تقدر أن تطمئن إليه، ولا تسكن معه، هيبة وتعظيما، لأنه ليس له غاية تدرك. (طوس، لمع، ٩٨، ١٦)[٣].

---

(١) د. سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الفكر الغربي والإسلامي والحديث، ج١، مكتبة لبنان، سنة ١٨٩٠، ص ٥٦٩.

(٢) د. عبد المنعم الحفني، معجم الصوفية، دار الرشاد، ط١، سنة ١٩٩٧، ص ١٢٧.

(٣) د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ط١، سنة ١٩٩٩، ص٦٢٧.

أما لفظ القلق في الاصطلاح وهو عكس السكينة أو الطمأنينة فهو اصطلاح Uneasiness استخدمه لوك للدلالة على الإحساس بالضيق والعناد[١].

وفى تعريف آخر عرف القلق بوجه عام أنه إحساس بالضيق والحرج وقد يصاحبه بعض الألم. وبوجه خاص، استعداد فطري لا يقنع بما هو كائن ويتطلع إلى ما وراءه، فهو مبعث حياة وحركة، وعامل من عوامل التقدم والتطور[٢].

مفهوم السكينة في الفكر اليوناني:

أما مفهوم السكينة في الفكر اليوناني فلقد اتضح عند فيلسوف الأخلاق سقراط الذي وصل بالنفس الإنسانية إلى أعلى درجات الرقى والسمو من خلال منهجه الأخلاقي الذي تركز في كيفية الوصول إلى السكينة وكيف تتنعم النفس من خلال رقيها بنعيم أبدى خالد هذا فيما سأوضحه من خلال عرض هذا المفهوم عنده.

مفهوم السكينة عند سقراط[*]:

تكمن السكينة الحقيقية عند سقراط في معرفة النفس، فنداء سقراط: "اعرف نفسك بنفسك" أن سقراط أراد أن يقرر أن الإنسان يستطيع أن يعرف نفسه بنفسه؛ وذلك لأنه كان يؤمن بأن كل إنسان قادر على أن يصل إلى المعرفة بنفسه وما ذلك

---

(١) د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص ٤٤٩.

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، سنة ١٩٨٣، ص ١٤٩.

(*) سقراط (نحو ٤٧٠-٣٨٩ ق. م) أعمق فلاسفة اليونان تأثيرا في الفكر اليوناني، وبه ينقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط وما بعده، تتسم شخصيته بالغموض، وتتضارب الروايات بشأنها، لكن الإجماع ينعقد على أنه إنسان حقيقي عاش ومات في أثينا، ودخل في مجادلات ومحاورات اشتهرت عنه، وجعلت لفلسفته أو لشخصيته طابعها الإنساني العميق. للمزيد انظر: د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، سنة ١٩٩٩، ص ٧٣٦.

إلا لأنه حاصل عليها فعلا. وكل ما في الأمر أنه -أي الإنسان- محتاج إلى توليد المعاني من نفسه، أي إنه محتاج إلى مرشد حاذق يكون قادرا على قيادة أفكاره وتنظيمها حتى يحصل فيها على النتائج التي بوسعه أن يحصل عليها بنفسه لو أنه أحسن قيادة أفكاره وتنظيمها، ولو أنه التزم حد الأشياء وتعريفها[١].

فالأخلاق عند سقراط تدور على ماهية الإنسان، وكان السوفسطائيون يدَّعون أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى ويرتبون على هذه القضية أن غاية الإنسان اللذة، فقال سقراط على عكس ذلك إن في الإنسان روحا عاقلا يسيطر على الحس، فغايته إذن عقلية روحية، لا تتحقق تماما إلا في العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله وفرغت لعملها الخاص وهو الفكر[٢].

وقد رأى سقراط أن واجب النفس أن تتهيأ للعالم الآخر بممارسة الفضيلة، وهي تمارسها حتما وتؤثرها على كل لذة عرفت ذاتها وأيقنت أن الفضيلة خيرها الحقيقي، فإن كل موجود مطبوع على طلب الخير والهرب من الشر، والآلهة عدول صالحون يعنون بكل منا، والحياة الآجلة موعد العدالة التامة يلقى فيها كل جزاءه الحق. والدين الصحيح تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم[٣].

إذن السكينة عنده هي حياة الفضيلة، واتباع طريق الخير الذي أرادته الآلهة للبشر، والسكينة تكمن في معرفة النفس واستخراج معاني الخير منها، حتى تتهيأ إلى مكانة

(١) د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط٩، ١٩٧٩.
(٢) د. إبراهيم مدكور، د يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص ٤٧، ٤٨.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

عليا تحيا فيها مع الآلهة في صفاء ليس بعده كدر، وتحرر من سجن النفس الذي يكبلها بالشهوات ونـــزعات الهوى. إذن تزكية النفس هي الهدوء والطمأنينة.

فالهدوء يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسعادة، والهدوء مصطلح يستخدم عادة لترجمة المصطلح اليوناني الطمأنينة وهو المصطلح المنافس الطبيعي إلى eudaimonaia التي استخدمها أفلاطون وأرسطو وترجمتها في النهاية باسم السعادة(١).

وهذا ما أراده سقراط الوصول إلى السعادة عن طريق العلم، فجهل الإنسان بالخير هو وحده مصدر التورط في الشر إذ كان الخير يتحد بالسعادة عند سقراط فإن الشر سوف يتحد بالشقاء ولذلك يستحيل على الإنسان أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته.

والخلاصة أن المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد إلى تحقيق الفضيلة(٢).

فالخير عند سقراط هو الشرط الوحيد للعيش الحق، وإن الإيمان هو الذي يوصل الإنسان إلى هذه الحقيقة، والعقل الإنساني يستطيع فهم ذلك فهو الحافز الأساسي لعمل الحق في الممارسة العملية(٣).

ولقد تساءل سقراط من قبل: لم أصيب الناس بهذا الدوار العقلي الذي لا يكادون يفيقون منه؟ من أين جاءت هذه الفوضى العقلية، وكيف تسنى للشهوات أن تسيطر على قلب الإنسان؟ و لم تفرق الناس شيعا وأحزابا؟(٤)

(1) William Irwin, the Mafrix and Philosophy, Perfectbound, 2002, p 135.

(٢) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية وتاريخها ومشكلاته، دار قباء للطباعة والنشر، سنة ١٩٩٨.

(3) W. k. C. Guthrie, f. B.A, A history of Greek philosophy,volume1, London New York, p 10.

(٤) د. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٠، ص ٣٩، ٤٠.

فكان جواب سقراط أن كل ذلك سببه أن الإنسان يتخذ من القيم الخارجية مرشدا له، في تعطشه للمعرفة، ورغبته في العدالة، وبحثه عن السعادة. هذه هي الأشياء التي يبحث عنها الإنسان، بيد أنه يبحث عنها حيث لا توجد. فالناس يعلقون سعادتهم على امتلاك الأشياء الخارجية، ويستهويهم بريق الأشياء كما تستهوي النار الفراش، فيتهافتون على هذا البريق أينما وجدوه، وبذلك تتبعثر جهودهم، ويصبحون فريسة للتشتت في الفكر والعمل[١].

أما إذا وجه الإنسان نظره نحو المصدر الحقيقي الذى تستمد منه الأشياء الخارجية بريقها. أي: نحو القيم المطلقة وهى تتمثل في "الحكمة" فإنه في هذه الحالة يتحرر من سيطرة المادة على نفسه، وهذا المصدر الحقيقي يكمن في النفس، ومنه تستمد القيم الأخرى حياتها، وذلك كما تبعث الشمس الحياة في الكائنات المختلفة: هي الشمس الإنسانية هي "الخير"، ونورها هو "العقل" وحرارتها هي "الحب" فالحكمة هي التي تحقق الحرية الحقيقية؛ لأنها تحرر الإنسان من قيود الأشياء المادية، وهى أساس "الحقيقة" لأنها تعبر عن العقل المتوازن الذى لا يميل مع الهوى، ولا يشط في أحكامه كما أنها أساس "الجمال" أي: جمال الروح؛ لأن حب الخير يشع أضواءه في جوانب النفس فتبعث فيها الإشراق والجمال، وأخيرا فإنها أساس "العدل"؛ وذلك لأن صالح كل إنسان يتحقق من إنكار الذات، وإذا تحققت روح العدالة في كل نفس، فإن ذلك يؤدي إلى مصلحة المجموع[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وقد عبر د. زكي نجيب محمود عن هذا التناسق والتناغم الموجود في النفس الإنسانية بأن هناك مكونات تقسم إلى ثلاث مجموعات: فالمجموعة الأولى هي الدوافع التي أريد بها أن تصور الحياة ذاتها وأن تبقى عليها كدوافع الغذاء والنسل والمجموعة الثانية: وهي الانفعالات وما يبنى عليها من عواطف فالانفعالات: كالخوف والغضب والعواطف كالحب والكراهية ثم المجموعة الثالثة: هي وسائل الإدراك التي زود بها الإنسان لتعلم ما يحيط به من موجودات ليتصرف فيها على نحو ينفعه ويضمن له حسن البقاء. تلك هي مكونات الإنسان ومقوماته وهي بطبيعتها متنافرة إلا إذا دربت على تناسق فيما بينها. ولذلك فمن الخطر أن تغلب مكونا وأن تقهر مكونا دون غيره من المكونات، بل لابد لكيلا يتشقق بنيان الحياة الإنسانية من أن نراعي النسب الصحيحة من تلك المكونات حتى لا يختل التوازن وتضرب الحياة[١].

وقد أكد د. زكي على أنه ليس من الحكمة أن تقتلع تلك الشهوات والرغبات، اقتلاعا من أساسها، إنما الحكمة هي في نسبة بعضها بعض نسبة صحيحة، وبما تحقق لنا اتزان الحياة وهدوءها واطراد رقيها[٢].

وقد بين د. زكي أن الجانب التوحيدي في الإنسان، أو أن علاقة الإنسان بربه هي العلاقة التي ينشأ هذا التناغم والتناسق في حياة الإنسان الأخلاقية بمعنى أن تنظيم مجموعة القيم في ترتيب يبين أيها أولى من أيها إذا ما تعارضت في موقف معين ولو أن تنسيقا كهذا ساد عالمنا المعاصر لتخلص من مصادر بؤسه وشقائه[٣].

---

(١) د. زكي نجيب محمود، صور ريفية وأعماقها، مقالة بالأهرام بتاريخ ١٩٨٥/١٢/٢٤.
(٢) د. زكي نجيب محمود، نظرة الطائر، مقالة نشرت بمجلة الثقافة، العدد ٦٥٨، سنة ١٩٥١، ص ٤.
(٣) د. زكي نجيب محمود، من إشعاعات التوحيد، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٦/١/٢٤.

إذن يتحقق للنفس الاتزان من خلال علاقتها بربها؛ إذ هو- سبحانه- موجد هذه النفس وحياتها في الاتصال به، فإذا ركنت إلى الجسد تألمت وشقيت، فالنفس موطنها السماء والجسد موطنه الأرض.

وإذا تتبعنا المنهج الذي اتبعه سقراط في الوصول إلى المعرفة الحقيقية والتي تكمن في النفس كما سبق وبينا سنجد أن الفطرة الإنسانية السوية تصل إلى الحكمة إذا كانت النفس الإنسانية تنعم بالإشراق الإلهي، تريد أن ترتقي فتصفى وتنقى وهذا هو طريق الإيمان الحق، وإن اختلفت العصور واختلفت العقائد، فالفضيلة عند سقراط هي التي تحقق التوازن للنفس الإنسانية. والأخلاق القويمة هي حياة الحرية والعدل والجمال وهذا هو ما أراده الفكر الإسلامي. أن يحقق الإنسان التوازن المنشود بين متطلبات الجسد وبين متطلبات الروح، فهذا هو طريق الوصول إلى الرضا والطمأنينة، ولكن إذا أردنا حياة الهوى واللذات الحسية، سنجد أن النفس الإنسانية مهما استمتعت بلذات مؤقته إلا إنها سوف تعاني من ألم وشقاء مدة طويلة؛ لأن حياة الإنسان لا تستقيم مع اللذات الحسية، بل مع اللذات العقلية التي تصفى معها النفس حتى تستشعر هذا السكون وهذه الطمأنينة.

وهذا ما عبر عنه أفلاطون حينما أوضح أن سعادة النفس التي كانت تحيا في العالم المعقول خالصة من الجسم والمادة، تشاهد المثل في صحبة الآلهة، ثم ارتكبت إثما فكان عقابها الهبوط إلى الجسم، فغشت كثافة مادته على بصيرتها وأنستها علمها. غير أن الحواس إن تظهرها على الجزئيات تنبه فيها علمها القديم وتستحثها استكماله[1].

---

(١) د. إبراهيم مدكور، د. يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص ٥٩.

فالنفس عند أفلاطون تتطهر من شوائب الجسد لتصعد بالمعرفة إلى عالم المثل. والفلسفة وحدها هي التي يمكن أن تهدى النفس لكي تتغلب على أهواء الجسد وتتخلص من قيودها، والفيلسوف في نظره لا يخشى الموت، بل هو مثل سقراط يفرح للموت، ولذلك فهو يشبه هذه الفرحة بغناء البجع بعد الموت. تلك هي إذن حياة الروح لا حياة الجسد، وتلك هي أيضا النـــزعة الروحية الصوفية في هذه الفلسفة، لكي يتطلع الإنسان إلى نور الخير الأسمى في عالم المثل والحقيقة[١].

فالطمأنينة تحرر الإنسان من الاضطراب، وهي السبيل الوحيد للقضاء على مصادر الكرب البشرى، والمخاوف من الآلهة والموت وتعلمنا أن الظواهر الكونية لا تنقل التهديدات الإلهية[٢].

ويقول أفلاطون ومن بعده فلاسفة المسيحية: إن الألم أداة تطهير، فإنهم يعنون بذلك أن آلام الحياة هي الكفيلة بأن توجه بصرنا الروحي نحو الخيرات العليا والقيم السامية، فترتفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التي هي ينبوع السعادة الروحية العميقة[٣].

أما أرسطو وهو الآخر يرى أن الألم أداة لتطهير النفس فقد أولى لفن المأساة (التراجيديا) أهمية كبيرة وفائدة عظيمة في التطهير لأن المأساة تثير المشاعر وتستدر الدموع فتطهر النفس من آلامها حين استرجاعها بما ينطوي عليه من مرارة

---

(١) د. نازلي إسماعيل، الفلسفة اليونانية من سقراط إلى أفلوطين، ١٩٨٣، ص ١١٩.

(2) Robert Audi, the Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, University Press, p 59.

(٣) د. زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، د.ت، ص ١١٥.

وعذاب[١].

فالتراجيديا تؤدي إلى طهارة الروح عن طريق الشفقة والرعب والأشياء الهزيلة الوضيعة لا ترفعنا إلى مستوى النبل. ولكن تمثيل المأساة المعنوية العظيمة تثير لدى المشاهد الشفقة والرعب اللذين يطهران روحه ويبعثانه على النقاء والجدية[٢].

وقد أوضح أرسطو أن اللذة المطلوبة في التراجيديا ليست أية لذة بل هي لذة الهدف منها أن يكون التخفيف فالتخفيف ليس مجرد تخفيف نفس ورفع الضغط بل هو توجيه نحو الكلي وهذا يحدث راحة عقلية ويولد الجمال[٣].

وهناك جمال آخر عبر عنه أرسطو من خلال فلسفته وهو السعادة التي يستشعرها الإنسان في الاتحاد مع الله، ولقد ذهب توما الأكويني أن هناك تشابها بين فكر أرسطو والفكر المسيحي حيث يتألف البشر من الروح المعنوي والجسم المادي[٤].

إذن السكون الروحي أو السعادة الروحية مبتغى كل نفس إنسانية مهما اختلفت ثقافتها وبيئتها وعقيدتها، فالفطرة النقية السوية هي التي تصل من خلال التأمل لكل هذه المعاني التي لا يطلع عليها إلا الفيلسوف الحق أو الصوفي الحق.

وهذا ما أوضحه أفلاطون من خلال الانصراف عن الجزئيات، تلك الأشباح الزائلة والصور الخادعة والخبرات الزائفة، والتعلق بالجمال بالذات "علة الجمال" المتفرق في

(١) د. راوية عبد المنعم، فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٩١، ص ٧٣.
(٢) د. عبد الفتاح الديدي، علم الجمال، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٨١، ص ٧٩.
(٣) د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، تاريخ علم الجمال في العالم، دار ابن زيدون، ط١، سنة ١٩٨٩، ص ٧٩.
(4) Donald Rutherford, Early modern philosophy, University of California, Sandiego, 2009, p 17.

الأشياء والمقصد الأسمى للإرادة في نـــزوعها إلى المطلق[١].

ولكن إذا تساءلنا ما هي علاقة السكينة بالموت عند سقراط؟ إذ إن الإنسان حينما يقدم على الموت فقد يصيبه الخوف والقلق والاضطراب، فالنفس الإنسانية بطبيعتها تكره الفناء وتعشق الخلود، ولكن هذه الحالة لا توجد عند سقراط فهو يعرف أن الخلود سوف يأتي بعد الموت فأقدم على الموت راضيا، وهذا ما سيظهر جليا في الفقرة القادمة، وهي كيف جمع سقراط بين المتناقضين: السكينة والقلق.

علاقة الموت بالسكينة عند سقراط:

وصف أفلاطون في محاورة فيدون، موقفه إزاء سقراط عندما دخل عليه السجن، ذلك أنه رأى أمامه رجلا عليه من مظاهر السعادة ما أنساه شفقته عليه. فسقراط لا يهتز أمام اقتراب الموت، بل يظل محافظا على شجاعته مما دعا فيدون إلى الاعتقاد بأن رجلا كهذا لابد ذاهب إلى العالم الآخر بهدى من الآلهة ومرضيا عليه منها (٥٨هـــ)[٢].

فيتحدث سقراط بثبات عن أمله، بعد الموت (٦٣ ب–ح) يظهر جليا أن العالم الآخر يشكل "الأفق" الأخلاقي للسلوك البشرى، معه تظهر فكرة الجزاء والعقاب، وهناك سيكون مصير أفضل لمن كان سلوكه حسنا هنا، ومصير سيء لمن كان غير ذلك (٦٤ أ)[٣].

فالفيلسوف الحق هو المتطهر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند

---

(١) د. إبراهيم مدكور، د يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص ٥٩.
(٢) أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمها د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٥٣.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٤.

الآلهة (٦٩-د)[١].

وفكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية في محاورتنا، ولا شك أفلاطون واقع هنا تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية (٦٩ح)[٢].

فمثلا نذكر أن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين ليست مجرد مذهب نظري فحسب، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص في الحياة. وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين في الغاية التي يستهدفونها من التناسخ وهي تحرير النفس من عجلة الميلاد وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية، إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريين في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا عند الفيثاغوريين[٣].

وقد ذهب فيثاغورس إلى أن النفوس قيدت في البدن، وتم دفنها فيه، كنوع من العقاب وقد استمد أفلاطون هذه النظرية منه، وأن رقي النفوس بالفضيلة هي التي تسمح لهذه النفوس بالعودة إلى العالم العلوي[٤].

وقد أشار هيرقليطس إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة النظرية والحياة العملية وحياة التأمل والعكوف على الذات. ومهما كانت صورة الحياة

(١) المرجع السابق، ص٥٦.
(٢) أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمها د. عزت قرني، ص ٥٧.
(٣) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٧٣، ص ٧٢.
(4) E. Zeller, a History of Greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates, 1881, p. 70.

التي نحياها إلا أننا يجب أن نسلم بأننا غرباء في هذه الدنيا وأن الجسم الذي يربطنا بها إن هو إلا مقبرة النفس ومع ذلك فلا يجب أن نتخلص من هذه الدنيا بالانتحار، فما نحن إلا قطيع في كنف الإله هو راعينا، ومن ثم فليس لنا الحق في الهروب بدون مشيئته[١].

وقد تشابه هنا موقف سقراط مع موقف فيثاغورث تأثرا به، فتظهر تقوى سقراط، فهو رجل أراد أن يريح ضميره بما كان قد أمره به يظهر تدينه من رفضه الانتحار، فنحن ملك الآلهة، ولها هي حق التصرف فينا. وها نحن أمام موضوع رئيسي (ما هو موقف الفيلسوف أمام الموت؟)[٢].

ولا شك وكما سبق وأن أشرنا أن فكرة الطهر والتطهر كان أفلاطون واقع فيهما تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية في محاورة فيدون إلا أنه بلا شك قد أضاف إليها أبعادا جديدة (انظر مثلا ٦٩د) تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه في اطمئنان نسبة مؤكدة وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنس، وهكذا يكون معنى التطهر، كما يحدده لنا النص (٦٧ج.د)، هو فضل النفس من الجسد وعزلتها عنه وتجمعها حول مركزها وحياتها وحده بذاتها مع ذاتها[٣].

وقد أورد أفلاطون في نفس المحاورة "فيدون" أن التطهر شرط لازم للوصول إلى الحكمة، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير "الحقيقة تطهر" وصفه "الطاهر" أو الخالص Katharos لا تستخدم هنا فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال

(١) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص٧٢.
(٢) أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة د. عزت قرني، ص ٥٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٧، ٥٨.

كذلك على الموجودات الحقيقية، أي المثل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله، ولما كان الشبيه(*) وحده هو الذي يعرف الشبيه، فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر. (٦٧أ-ب)[١].

موقف سقراط من الموت:

صدر الحكم بإعدام سقراط، لم يظهر عليه أي ضعف بل اقترح (كعادة الآثنيين في السماح للمحكوم عليهم بمعارضة الحكم بحكم آخر، في سخرية لاذعة أن يعيش على نفقة الدولة معززا كأبطال الألعاب الأولمبية لأنه كان محسنا للشعب الآثيني، وقد أنفق حياته كلها في تقديم الخير لهذا الشعب، فليس من الحكمة في نظره أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى، لأنه لا يدري إن كان الموت خيرا أو شرا. وأما السجن والنفي فكلاهما شر. وقد أوضح سقراط أسباب ذلك)[٢].

وقد اتجه سقراط بكلامه بعد ذلك إلى من حاولوا تبرئته مؤكدا لهم أن هاتفه الإلهي لم يعترض عليه في دفاعه، وأنه سعيد بأنه لم يعص أمر هذا الهاتف، وأن الموت خير لا شر فيه، فهو إما نعاس طويل، ومن منا لا يلتذ به، وأما سياحة في عالم آخر حيث يخالط الموتى من الأبطال، وتلك فرصة جميلة في رحاب حياة خالدة. فكيف إذن يجزع

(*) سبق أفلاطون إلى نظرية الشبيه يعرف بالشبيه انبادقليس، وهي فكرة كونية بها يتحرك بها الكون وهي علة حركة الكون، وقال بها لاحقا أفلاطون في محاورة فيدون في براهين خلود النفس في الحجة الثانية المؤسسة على التذكر فمثلا إن عضو الإبصار من نار، فإن لم تكن العين تحتوي في داخلها على شيء من ضوء الشمس فما كان يمكن أن تبصر. للمزيد انظر أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة: د. عزت قرني، ص ٢٨٧.

(١) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي اليونانية، ص ١٣٤.

الناس من الموت؟

ويؤكد سقراط أنه سيتابع سيرته في العالم الآخر حيث يستأنف بحثه في المعرفة ويكشف عن الحكم الصحيح وعما يدَّعى الحكمة باطلا، ولن يقضى عليه هناك أحد بالموت من أجل ذلك(١).

فانتقال النفوس لدى مماتها إلى عالم آخر بقيادة "ملاكها الحارس" وما إن يصدر الحكم الرباني على كل منها، حتى تلقى النفوس الشريرة في جبل طرطاروس Tartarus، حيث تشفى إلى الأبد. أما النفوس التي عاشت في منــزلة بين منــزلتي الفضيلة والرذيلة، فتلقى في بحيرة آخيرون Acheron، حيث تخضع لطقوس التطهير من الخطايا التي اقترفتها إبان حلولها في الجسد، والنفوس التي تطهرت عن طريق الفلسفة من كل علاقة بالجسد، فتقيم في ربوع النعيم في حالة من الغبطة التي لا توصف(٢).

وهنا يتشابه مفهوم سقراط عن الراحة الأبدية بمفهوم بوذا في الفكر الشرقي القديم عن النيرفانا، التي تعني عنده استغراق النفس الفردية في النفس الكلية، ودخول النفس الفردية في الراحة الأبدية. وهي محتفظة بفرديتها. فالسعادة عندهم هي أن تفقد فيها النفس الفردية وعيها لذاتها(٣).

---

(1) Bertrand Russell, The History of Western philosophy, 1945, p.89.

انظر أيضا: د. محمد علي أبو ريان، ص ١٣٤.

(٢) محاورة فيدون ٨٠ ب، وانظر أيضا: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط١، سنة ١٩٩١، ص ٧٦.

(٣) البير ثويستزر، فكر الهند كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور، ترجمة: يوسف شلب الشام، صلال للدراسات والترجمة والنشر، ط١، سنة ١٩٩٤، ص ٨٩. وانظر أيضا: توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة: د. عبد الحميد سليم، مراجعة: على أدهم، دار المعارف، د.ت، ص ٢٢٩، ٢٣٠.

ويختتم سقراط حديثه موجها كلامه إلى قضاته وإلى أصدقائه قائلا: "فابتسموا إذن للموت أيها القضاة، وأعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء لا في حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل بي، كلا وليست ساعتي الأزفة قد جاءت بها المصادفة العمياء فلست أرتاب في أن الموت مع الحرية خير لي، ولذلك لم تشر مسيرتي بشيء، ولست غاضبا من المدعين، أو ممن حكموا على، فما نالني منهم إساءة، ولو أن أحدا منهم لم يقصد إلى أن يعمل معي خيرا، وقد أعاتبهم لهذا عتابا رقيقا"(١).

يكمل سقراط حديثه قائلا: لقد أزفت ساعة الرحيل، وسينصرف كل منا إلى سبيله: فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، والله وحده عليم بأيهما خير(٢).

ولكي تكتمل صورة المحنة السقراطية يعرض لنا أفلاطون في محاورة أفريطون محاولة لإغراء سقراط على الفرار من سجنه من خلال أفريطون ولكنه يرفض ويقول إنه يجب أن ينظر إلى العدالة أولا ثم إلى الحياة والأبناء ثانيا، فليرحل دون أن يلوث نفسه بفعل الشر وهذا هو صوت وحيه وعليه إطاعته "هذا هو الصوت الذي كأني به يهمس في سمعي، كما تفعل القيثارة في أذن المتصوف. فيمنعني من أن أستمع إلى أي صوت سواه. وإني لأعلم أن كل ما قد نقوله بعد هذا (يا أفريطون) سيذهب أدراج الرياح. فذرني إذن أتبع ما توحي به إلى إرادة الله(٣).

يفرق أرسطو بين الإنسان العادل والإنسان الحكيم بقوله الإنسان العادل هو الذي

(١) د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص ١٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦.
(٣) د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص ١٣٦.

يمارس الحياة السياسية، ويشارك الآخرين في حياقم، أما الإنسان الحكيم، فهو وحده الذي يستطيع أن يستقل عن الآخرين، فهو الذي يحيا حياة التأمل لا يشعر بالوحدة، ولكنه يشعر بالاستقلال الذي يضفي على نفسه السكينة والهدوء، وبعبارة أخرى، فإن حياة العقل "نوس" هي حياة إلهية تختلف عن حياة الإنسان العادية(١).

إذن الحكيم عند أرسطو يشارك الآلهة في الطوباوية والسعادة. فالإنسان عند أرسطو الذي يريد أن ينعم بطيب الحياة ولكنها تفترض وجود مجتمع يوفر للإنسان الطمأنينة والراحة(٢). لا أن يكون مثل المجتمع الذي ظلم سقراط وقلب الخير الذي أتى به شرا.

وفى آخر مشهد لسقراط عندما حانت ساعة الموت، تحدث في هدوء وسكينة عندما لم يتمالكوا أنفسهم عندما رأوه يشرب السم وهنا صاح سقراط فيهم قائلا: "ماذا تفعلون أيها الرجال المدهشون؟ إنني إن كنت أبعدت النساء فليس لسبب إلا من أجل تلافي مثل هذا. فقد سمعت أنه يجب أن يموت المرء في هدوء وسكينة. اهدأوا إذن وتماسكوا"(٣).

ويوضح أفلاطون في محاورة فيدون: "أن النفس العاقلة الحكيمة تتبع دليلها في اطمئنان، وربما كان السبب في ذلك أنها تعرف مصيرها وأين تذهب بها، فإن النفس التي كانت مرتبطة أشد الارتباط بالجسد خلال الحياة تبقى حتى شدها هو إليه، ولهذا

(١) د. نازلي إسماعيل، فلسفة القيم، مكتبة سعيد رأفت، ص١٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦.
(٣) أفلاطون، فيدون، ترجمة: عزت قرني، ص ٢٥٣.

السبب فإنها لا تسلم نفسها إلى الدليل إلا بعد جهد وعناء شديدين"[(١)].

وهذا ما حدث مع سقراط فهو يتبع وحي الآلهة له ويعلم أن وجوده معهم هي الحياة الدائمة الخالدة.

وهذا هو حال من عاش الحياة محبا للحكمة التي وهبته إياها الآلهة. فهو فيلسوف الأخلاق والفضيلة، هدأت نفسه لعلمه بأن موته ما هو إلا لحظة من الألم وبعدها يتحد مع الآلهة في صورة خالدة خالية من الألم والشقاء. فهذا شبيه بالمؤمن في الفكر الإسلامي؛ إذ إن الجسد سجن المؤمن، متى تحررت روحه منه فإنه يرى الحقيقة المطلقة التي كانت تهفو روحه إليها، فتعيش روحه متنعمة في سعادة وراحة.

ارتباط اللذة بالألم عند سقراط:

ما الذي يثير الألم عن الإنسان؟ يرى سقراط أن السبب إنما هو "الرغبات" التي لم تجد سبيلها إلى التحقيق، فإذا أردنا التخلص من الألم فعلينا تنظيم رغباتنا[(٢)].

ولقد سبق سقراط بوذا في الفكر الهندي أن هناك حقائق أربعة وهي:

١. هناك معاناة.
٢. أن للمعاناة أسبابها.
٣. المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التخلص من أسبابها.
٤. السبيل إلى القضاء على المعاناة هي اتباع الطريق الوسط الذي يشكله الطريق

(١) المرجع السابق، ص٢٣٥.
(٢) د. عبد الحليم محمود، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، لأندريه كريسون، مكتبة الأسرة، سنة ٢٠٠٤، ص ١٣٢.

ذو الشعاب الثماني[*].

وتشكل هذه التعاليم أولى عظات بوذا، بعد استنارته، والتي ألقاها في حديقة الغزلان في بنارس Benares وقد كانت تعاليم الطريق الوسط: هي التي تفضي إلى البصيرة، وهي التي تفضي إلى الحكمة، وهي التي توصل إلى الهدوء، وإلى المعرفة، وإلى الاستنارة الكاملة، (النيرفانا)[**].

إذن طريق الخلاص بالنسبة لبوذا يتمثل في الطريق الوسط فلا هو إفراط في المتعة الجسدية ولا هو إفراط في إذلال النفس وهذا الطريق بالنسبة لبوذا هو الموصل إلى النيرفانا[١].

ولا يفوتنا أن هذا الطريق منبع كل دين أصيل؛ إذ الوسطية هي حياة الاعتدال وهي ركيزة من ركائز العقيدة الإسلامية وإن اهتدت إلى هذه الوسطية الفطرة الإنسانية النقية التي لا تشوبها أي شائبة فترى وتبصر بنور القلب ونقاء السريرة، وذلك هو طريق السعادة لامحالة.

أما الأبيقورية فقد قسمت الرغبات إلى ثلاثة أنواع:

١. الرغبات الطبيعية الضرورية: وهي الرغبات الخاصة بالأكل والشرب والنوم.

(*) ويقصد بوذا بالطريق ذو الثماني شعب، سلامة الرأي، وسلامة النية، وسلامة القول، وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة ما نعتز، وسلامة التركيز. انظر: جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، (د.ت)، ص ١٩١.

(**) النيرفانا Nirvana كلمة سنسكريتية، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى العام ١٨١٦، وهي تتألف من المقطعين: نر Nir يطفئ أو يخمد، وفا va، الأمر الذي يجعل الكلمة تعني في مجملها الانطفاء أو الإخماد، أي الهدف البوذي المتمثل في الوجود الخالي من المعاناة، حيث تسعى البوذية إلى الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق رغبات الفرد ووعيه. انظر جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ١٩٠.

(١) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ١٩٣.

٢. الرغبات الطبيعية التي ليست ضرورية: وهي الرغبات التي ليس من الضروري تحققها لضمان الحياة الإنسانية، بيد أنها تصدر عن غرائز قوية، وذلك مثل الرغبة الجنسية.

٣. الرغبات التي ليست طبيعية وليست ضرورية: وهي الرغبات التي تنمو في الإنسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، أو بسبب إرادته في أن يُدْهَش الآخرون منه، أو بسبب حاجته إلى الظهور والشهرة وذلك مثل الرغبات الخاصة بالبخل والطموح[١].

لا شك أن الامتناع عن الرغبات الطبيعية إنما هو إلقاء بالنفس في أحضان الألم والموت "والحكيم" من لا يمتنع عن إرضاء هذه الرغبات على أن إرضاءها ليس بعسير، فيكفي لإرضائها قطعة خبز، وكوب ماء.

أما فيما يتعلق بالرغبات التي ليست بطبيعية وليست بضرورية، فإن من الجنون إرادة إرضائها؛ لأنها كثيرة لا تحصى، غالية لا ترضى، وليس على "الحكيم" إلا أن يعدل عدولا باتا.

أما فيما يتعلق بالرغبات الطبيعية التي ليست بضرورية، فإنه من العبث أن يتحاشاها الإنسان تحاشيا تاما. وله– عند سنوح الفرصة– أن يرضى بعضها، فإن ذلك لا يخرجه عن أن يكون حكيما. بيد أنه كلما ازداد تخليا عنها، كان "أحكم"…. ذلك أن خطر هذه الرغبات العظيم هو أن يتعودها الإنسان فيصبح خاضعا لها. وكلما كثرت الرغبات التي يتعودها كثر خضوعه، وخرج زمام الأمر من يده. لذلك كان أحكم

(١) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص ١١٢.

الناس هو الذي يتواضع فيما يتطلع عليه[١].

ولقد أصاب سقراط في قوله لأنتيفون معارضا له: "إن القناعة تسعد القانع". إن البحث عن السعادة في حياة الدعارة-إذن- جنون عجيب فما السعادة في غراس ذلك الوادي. إنما هو تنظيم للرغبات وحد من شأنها، واتباع دائم للاعتدال. ولعله- بعد هذا- يتضح أن لا غرابة في الشبه القوى الموجود بين الفضائل الأبيقورية والفضائل السقراطية. ومرد جميع الفضائل إلى التبصر. التبصر هو الذي يسعدنا لأنه هو الذي يصيرنا حكماء[٢].

وبم ينصحنا التبصر؟ إنه ينصحنا أولا بالاعتدال. هذا الاعتدال الذي هو السر- كما يرى سقراط- لا في إضعاف لذاتنا بل في تقويتها وزيادتها. ثم ينصحنا بالعدل، والنصفة، والإخلاص. ذلك هو الأساس الأول الذي تقوم عليه الجماعة الإنسانية. تلك الجماعة التي لا يجول بخلد الحكيم أن يعتز لها.

على أن ذلك ليس كل شيء، فهناك آلام لا يمكن تحاشيها. إذا بيد أن معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجعة لمقاومتها. وإنه لمن الممكن التغلب عليها، إذ ما أخذ الإنسان في تذكر فترات السعادة التي مرت به، فيعارض الألم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة، ولا يبعد عن ذهنه أنه "إذا كان الألم حادا فإنه سريع الزوال. وإن كان بطيء الزوال فإنه غير قاس"[٣].

أما آلام الروح فإنها أقسى وأشد، وذلك أنها لا تختص بالحاضر فحسب، وإنما تمد

(١) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص ١٣٣،١٣٤.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٥.

ظلالها على الماضي، والمستقبل. بيد أن "اللذة" الروحية، هي أسمى اللذات للسبب نفسه، "والحكيم" هو الذي يبحث عنها ويستكين إلى السعادة في ظلالها.

تلك هي- في أظهر مجالبها- صورة الحكيم. "وليس عنده إلا رغبات محدودة. إنه يحتقر الموت. وآراؤه عن الآلهة الخالدين آراء حقيقة لا يشوبها خوف. فإذا ما رأى الخير في ترك الحياة فإنه لا يتردد في الإقدام على تركها، كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد إنسان. ألا يتمتع بنفس المزايا "التي تسعد الآلهة".

حقا إن الفضيلة ليست حرمانا وإيلاما. وإذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا، معتدلا، شجاعا، عادلا، خلصا لأصدقائه. فما ذلك إلا لأن هذا هو "الطريق" الموصل إلى السعادة.

ليست الفضائل رهبنة، إن هي إلا "جوار تسعى في خدمة اللذة" فائدتها القيمة هي أن تجعلنا بمعزل عن عدم التبصر الذي أدى إلى "إضعاف لذة الإنسان أو زيادة ألمه" ثم إن الفضائل تضمن- لمن يقوم بها- السعادة الحقيقية، إذا شئت اللذة "الساكنة" التي تنساب إلى النفس متى ما تحررت من الألم[1].

إذن فالسعادة هي غاية كما ذهب أرسطو، والإنسان في جميع أفعاله يقصد الخير، سواء أكان هذا الخير حقيقيا كالفضيلة أم ظاهريا كاللذة، فما هو خير الإنسان يجب أن يختاره؟ أو ما الغاية التي يجب أن نسعى لإدراكها؟ إن الإنسان مهما يفعل فإننا هو يفعل لينال السعادة، ولكنهم يختلفون في فهم السعادة: فبعضهم يظنها اللذة، وبعضهم

(١) المرجع السابق، ص ١٣٦

في الشرف، وبعضهم في الحكمة[١].

ولكن في النهاية تتفاوت الأفعال والموضوعات وتبقى الحكمة، وفيها السعادة الحقيقية، ذلك لأن لكل موجود وظيفة يؤديها، وكمال الموجود أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة. ولكنها الحياة الناطقة، وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل وجه؛ لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواما، وصار إنسانا بمعنى الكلمة[٢].

إذن السعادة والسكينة عنده تكمن في الإرادة فهي القوة النازعة إلى الخير المعلوم بالعقل، وهو خير معنوي روحي كالفضيلة ومحبة الله، فلا بد أن تكون الإرادة روحية كذلك تتبع إدراك العقل كما يتبع النـــزوع الحسي إلى اللذة إدراك الحواس[٣].

وقد بين أرسطو أن الفضيلة ملكة، وهي ملكة اختبار الوسط العدل، ونقصد بالوسط، لا الوسط الرياضي الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، بل وسطا بالإضافة إلينا متغيرا تبعا للأفراح والأحوال. فالفضيلة وسط بين طرفين مرذولين، إلا أنها من حيث الخير حد أقصى وقمة؛ إذ إن الوسط هو ما تعنيه الحكمة بعد تدبر جميع الظروف، هو ما يجب فعله هنا "والآن" فهو خير بالإطلاق تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول[٤].

---

(١) د. إبراهيم مدكور، د. يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص ٨٢.
(٢) السابق، ص٨٣.
(٣) المرجع السابق، ص٨١.
(٤) المرجع السابق، ص ٨٤: ٨٦.

إذا كان الأمر كذلك. أي: إذا كان سقراط قد توصل إلى تبين مبادئ عامة في مجال الأخلاق، فمعنى هذا أنه وفق في إيجاد مقياس يقيني ثابت تقاس به خيرية الأفعال أو شريتها، وتوصل في مجال المعرفة إلى المعاني "الكلية".

إن فهم سقراط للفضيلة، يشير إلى أنه ينظر إلى الطبيعة البشرية على أنها وجود فيه من الجسمانيات ما يمكن أن يجعل منها تجميعا للشهوات والنـــزوات والأهواء، ومنا أيضا من العقل ما يجعل هذه الجسمانيات خاضعة للعقل بعد صراع مع نفسها[١].

الأمر الذي يترتب عليه أن يقف من "اللذة" موقفا مخالفا للسابقين عليه من الفلاسفة وخاصة السوفسطائيين منهم فهؤلاء قد جعلوا اللذة هدفا، بينما اعتبر سقراط اللذة زائلة وبالتالي فهي لا يمكن ولا يصح أن تكون هدفا للأفعال الأخلاقية. وعليه فالهدف هو "السعادة". وتتحقق السعادة عند سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى الذي يرى أنها تتجه بالفرد إلى التمادي فيما يعقبه الندم والحيرة والقلق. فاللذة تولد مشاعر مريرة عقب انتهائها. بينما السعادة تمثل الهدوء والسكينة والراحة، والحبور، فهي لا تولد القلق أو الندم وإنما يترتب عليها تقدير إبعاد حكم العقل فيما يتعلق بمضمون العلم الذي توصل إليه في مجال الفعل الإنساني. ومما يجب الإشارة إليه أن سقراط من الذين طبقوا أقوالهم على أنفسهم في تصرفاتهم[٢].

وهذا ما بدا واضحا في أنه حكم عليه بالموت بتجرع السم، وكما سبق وأوضحنا أنه رفض الهروب، ورفض تقديرا منه للقيم الأخلاقية فهو من أولئك الذين يطبقون

(١) د. فوقيه حسين، فلسفة القيم، سنة ١٩٨٤، ص ٣١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٤٣.

مبادئهم الأخلاقية ولا يعزفون عنها حتى ولو أتيحت لهم الفرصة لذلك. فلقد نادى طوال حياته بضرورة احترام ما يجب أن يعقل أي الفضيلة ممثلة في سلطة المدينة. فلقد اعتبر الفرار من الموت جبنا، وعصيانا للقانون الذي يجب أن ينفذ من قبل الأفراد بكل طاعة وتقدير. ثم أن الموت بالنسبة له مجرد انفصال الجسد عن الروح وهو ما يتطلع إليه الفيلسوف، لأنه يطهر روحه من دنيا اللذات الحسية والشهوات البهيمية فإذا أدين ظلما تقدم إيمانا منه بخلود الروح لكأس السم راضيا(١).

ونجد هذا واضحا في مقدمة محاورة فيدون عندما يسأل" سيبس" سقراط قائلا لماذا يرغب الإنسان في الموت ما دام ملكا للآلهة مع أنه سيغادر أصدقاءه (هو هنا يعرض لسقراط) فيقول سقراط: إن الإنسان يرغب في الموت؛ لأنه سيكون في حماية الآلهة وهو من غير شك لا يستطيع أن يعنى بنفسه كما تعنى به الآلهة. ثم يستطرد سقراط فيقول إن الفيلسوف يريد الموت، ولكن ليس معنى الموت الذي يريده الفيلسوف هو ما يفهمه الناس، فما معناه إذن؟ هو انفصال الروح عن الجسد، والفيلسوف يريد هذا النوع من الانفصال؛ لأنه يود أن يتحرر من عالم اللذة الجسدية ومن الحواس التي تشوش التفكير العقلي(٢).

يوضح سقراط أسباب ترحيبه بهذا الانفصال فيقول: "إن الفيلسوف يريد أن يتخلص من عينيه وأذنيه ليشهد الحقيقة بضوء العقل وحده. فكل ما يصيب الإنسان

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، مجموعة محاورات (أطريفون، الفاع، أقريطون)، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٣، وانظر أيضا: د. فوقية حسين، فلسفة القيم، ص٣٢.
(٢) محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ٢٠٠١، ص ١٤٢، ١٤٣.

من شر وكل ما ينغمسون فيه من أسباب الفجور وألوان الرغبة إنما مصدره الجسد، والموت الذي ينجيه من تلك المفاسد التي لا يستطيع وهو حي أن يتخلص منها، فإذا كان الفيلسوف يريد هذا الانفصال ويتمناه فهل يندم إذا حانت ساعته؟ إذا كان ميتا في حياته فلماذا يخشى هذا النوع الثاني من الموت مع أنه وحده السبيل إلى مشاهدة الحكمة في صفائها؟"(١).

هذا إلا أن سقراط يخالف سائر الناس في رأيه عن الخير والشر، فالناس شجعان يخشون خطرا أعظم مما يقبلون عليه بشجاعتهم، وهم معتدلون حين ينشدون باعتدالهم لذة أعظم من اللذة التي يصبونها في إسرافهم، فأما الفيلسوف فيزدري هذه الموازنة بين اللذة والألم؛ لأنها موازنة تصلح لتبادل السلع في التجارة ولكنها لا تصلح لتبادل الفضائل بحال من الأحوال، فالفيلسوف لا يعتبر الفضائل جميعا بكل ما فيها من حكمة إلا وسائل تطهير للروح، في سبيل هذا التطهير الروحي يقبل سقراط على الموت راضيا(٢).

فالموت بالنسبة للإنسان هو أعظم الخيرات، ولكن الناس تخشاه كما لو كانت تعرف أنه أعظم الشرور (٢٩أ–ب)(٣).

فلقد اختار راضيا سكينة روحه وطمأنينتها وبما يتفق مع حكمته التي وهبته إياها الآلهة، تلك السكينة الإيجابية. لأن هناك سكينة من نوع آخر تسمى السكينة السلبية أو الأتراكسيا لنتبين الفرق بين اللذات الحسية واللذات العقلية التي هي غاية سقراط ومبتغاه.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) أفلاطون، الدفاع، ص١٤٣.

الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا:

تأتى الطمأنينة السلبية في مقابل الطمأنينة الإيجابية، وقد تبنى الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا المذهب الذي عند القورينائيين: فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائنا ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات بوصفها تكون كلا واحدا متصلا بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء منفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكأن لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض، حتى ليعطي الإنسان، أو ليجب عليه أن يعطى، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها، ولا داعي إذا للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجري في لحظات تالية[١].

أما الأبيقوريين فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكون وحدة، وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة. وإذا كان الحال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظور إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفا كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة بوصفها وحدة مستقلة، مخالفا كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة بوصفها جزء من كل: فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظور بوصفها مستقلة، قد تكون منعوتة بنعت اللذة ولكننا لو نظرنا إليها بوصفها جزء في حياة كاملة، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم؛ لأن النتائج التي تترتب عليها إذا ما قيست إلى ما فيها رجح الألم اللذة، فكانت مصدر للشر والألم. أي كانت بالتالي متصفة، وبدرجة أكبر، بصفة الألم فالفارق إذا بين الأبيقوريين

(١) د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٧٠، ص٦٢.

والرواقيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كلحظات مستقلة بعضها عن بعض، فمن المنطقي إذن أن يقول القورينائي إن اللذة أو السعادة الحقيقية هي في تحصيل كل لذة كائنة ما كانت، وكائنا ما كانت النتائج المترتبة عليها. وكان من المنطقي كذلك أن يقول الأبيقوري: إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي خاضعة للتقويم والترتيب[1].

وهنا ينتهي الأبيقوريين إلى القول بتصاعد بين اللذات: فهناك لذات حسية صرفه من ناحية، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة: الأولى: لذات إيجابية تتصف بأنها على كل حال اللذة الإيجابية، والأخرى: لذات سلبية لها معنى آخر إلا أنها تخلو من كل انفعال وتأثر؛ ولهذا كان من الأحرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا. وإذا كانت الحياة، منظورا إليها في مجموعها، سينتهي بنا قطعا القول بأن هذه الصفات الأخيرة أي الأتراكسيا أعلى مقاما لأنها أكثر دواما من الأولى: فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية، والذي يليه للأخلاق الإيجابية؛ وذلك لأن اللذة لا يمكن أن تتحقق من واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتدادا إلى غير نهاية، ولما كان هذا مستحيلا فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدرا للشر والألم؛ لأنها لن تنتهي مطلقا إلى أن تشبع

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

إشباعا حقيقيا[١].

إذن الهدف من الفلسفة الأبيقورية تحقيق الهدوء والتحرر من القلق المصاحب لأفعال الآلهة والتي تتضح من خلال التأثيرات الكونية، مما جعل أبيقور يعترف بوجود الآلهة ولكنه نفى أن لديهم تأثيرًا على الكون[٢].

ويذهب د. عبد الرحمن بدوي إلى أن أبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائما ألم تنبع فيه، أي أن كل لذة نفترض ألما مزواجا لها. وإذا كانت الحال كذلك، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة آلاما، بينما اللذات السلبية أو الأتراكسيا لا يفترض ألما، كما أنها لا تفترض تنعما إيجابية، وإنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم، غير أن هذا يجب أن لا ينسيا أن الأصل الحقيقي في الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هي الأساس، وهى التي يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها في أخلاقه، حتى إن أبيقور يقول مرارا: إن مصدر كل لذة هو البطن، وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول والضروري لكل حياة سعيدة، وليس معنى هذا في الآن نفسه أنه هو كل السعادة؛ لأن أساس أي شيء ليس هو كل هذا الشيء. ولكننا نجد أقوالا صريحة جدا لأبيقور وتلامذته تدل على أنهم يرمون دائما إلى تحصل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة. وعلى كل حال مما لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانفعالات السلبية[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٦٣.

(2) James Warren, Epicureanism, Cambridge, 2009, p 105.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص٦٣.

وكان هدفهم في هذا هو جَعْل الحياة سعيدةً، والسعادة ممكن اكتسابها عن طريق تحقيق الاكتفاء الذاتي الأخلاقي والتحرر من الاضطراب(1).

والحق أن البحث عن اللذة المتصفة بهذه الصفات ليس بحثا في الأخلاق فضلا عن أنه بحث مستحيل. فهو ليس بحثا في الأخلاق لسببين:

لأن الأخلاق بحث معياري، والبحث عن اللذة بهذا المعنى بحث وصفي.

من ناحية ثانية فإن اللذة لا توجد إلا مصاحبة لفعل من الأفعال، أو لاحقة عليه. ومعنى ذلك أنها ليست غاية تطلب لذاتها. وعلم الأخلاق لا يبحث إلا في هذا النوع من الغايات التي تطلب لذاتها. والبحث العقلي في اللذة المصفاة المرتبطة باللحظة الحاضرة بحث مستحيل لسببين: لأن التفكير في اللذة يتناقض مع الشعور بها أو الإحساس الذاتي بها. ومعنى ذلك أنني لا أستطيع أن أفكر في اللذة إلا إذا ضعف شعوري بها، وكلما ازداد شعوري وإحساسي باللذة المصفاة، قل تفكيري فيها، وأصبحت عاجزا عن بحثها بحثا عقليا.

وذلك لأن اللذة انفعال من الانفعالات، ومن المعروف في علم النفس أن هناك تناقضا بين الانفعال والتفكير.

ومن ناحية ثانية فإن التفكير في اللذة المصفاة، الخالية من الألم ضرب من الاستحالة. وذلك لأنه إذا كان التفكير في اللذة الحاضرة، الموقوتة التي أنا فيها، أمر مستحيلا كما أوضحنا في النقطة السابقة، فلا يبقى لنا بعد ذلك إلا إمكانية التفكير في اللذة السابقة التي شعرنا بها في الماضي، أو اللذة المستقلة التي نتطلع إليها. واسترجاع

(1) Martin Ferguson Smith, Lucretius on the nature of things, Hacket publishing company, p xxii.

اللذة الماضية يخلف الحسرة والقلق، يدخلان في باب الألم. ومعنى ذلك في نهاية الأمر أن التفكير في اللذة يكون مصحوبا دائما بالألم[١].

وهذا ما وجده سقراط في الموت، والذي يريده الفيلسوف هو ما يفهمه الناس، فما معناه إذن؟ هو انفصال الروح عن الجسد، والفيلسوف يريد هذا النوع من الانفصال لأنه يود أن يتحرر من عالم اللذة الجسدية ومن الحواس التي تشوش التفكير العقلي[٢].

فسعادة سقراط ليست في الرفاهية والأبهة. فسعادته كانت من خصائص الإله إنه لا يحتاج إلى شيء. فإن ما يقرب من الألوهية ألا يحتاج الإنسان إلا قليل. ربما أنه لا أكمل من الله. فإن القرب منه: قرب من الكمال"[٣].

وقد وضح د. عبد الرحمن بدوي الحالة التي كان عليها سقراط والذي فسرها باضطراب السرور مع الألم وتوترهما بشدة، هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور. والمثل التاريخي الواضح عليه سقراط: فحركة السرور التي أبداها وهو في أشد حالات المحنة، أي حين كان على وشك تجرع السم، لو فسرت وجوديا لما فسرت إلا على أنها صادرة عن وحدة التوتر الشاملة لأعمق سرور مع أشد تألم. ولذا لا يبلغ الشعور بالشخصية والذاتية والحرية في لحظة من لحظات الوجود الذاتي فجر ما يبلغ هنا بالنسبة إلى مقولة الألم والسرور. فالوحدة المتوترة إذن حال ذاتية وجودية فيها يصل الشعور بالذاتية أوجه، وبالتالي بالوجود، لأنها تشعر بالطابع الأصيل للوجودية ألا وهو التناقض، والشعور هنا عن تجربة حسية لهذا التناقض في كل شدته وعنفه

(١) د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ٣٢١، ٣٢٢.
(٢) د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٦٣.
(٣) سيد صديق عبد الفتاح، السعادة كما يراها المنكرون، عز الدين للطباعة والنشر، د.ت، ص١١.

واستقطابه وتمزقه المتصل. وهي هنا جامعة بين حال التألم والسرور في توتر مستمر، ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له، بل العكس بالعكس كما قلنا هي الدرجة الشاملة لأعمق سرور وأشد تألم، وهي معقد الصلة بين الاثنين. والواقع أن كُلاً من السرور والألم وجه لشيء واحد هو الوحدة المتوترة التي تسمى في هذه الحال الألم السار أو السرور المتألم، ولذا لا يمكن الفصل في الواقع بين هذين الوجهين: ففي كل فصل بينهما تزييف للاثنين معا[1].

لا يمكن الفصل في الواقع بين هذين الوجهين: ففي كل فصل بينهما تزييف للاثنين معا[2].

وقد أوضح د. بدوي أن السرور يزداد بقدر ازدياد تحقق الإمكانيات، كالحال تماما بالنسبة إلى التألم. ويتوقف في نوعه على طبيعة الإمكانيات المتحققة: فالتحقق الذي يزيد في إثراء الوجود هو الأسمى، والإثراء لا يتم بمجرد إضافة من الغير، بل يقوم في الدرجة الأولى على إخصاب الذات وتنمية قواها الباطنة وكسبها نفسها لنفسها. والدرجة العليا للسرور إذن هي التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما في وسعها تحقيقه من إمكانيات، دون أن تكون قائمة على الغير مستمدة لشيء منه[3].

نخلص من هذا إلى أن التضاد هو الطابع الأصيل للوجودية كما ذهب د. عبد الرحمن بدوي، ولولا هذا التضاد ما اتضح المعنى المنبث في ثنايا الوجود.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة بيروت، سنة ١٩٧٣، ص ١٦٢.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣.

التضاد بين السكينة والقلق:

يسعد الإنسان هو أن تلتقي حركته مع هدفه فإذا لم تلتق الحركة مع الهدف كان لابد أن يوجد القلق والاضطراب.

ولقد أجمع الفلاسفة على أن السكينة هي راحة العقل، وسكون القلب والاتصاف بالحكمة والاعتدال. أما القلق كما أوضحه هايدجر مجرد ارتباط الموجود البشرى بالعالم هو الذي يجعل منه موجودا "مهموما" يحمل عبئ وجوده، فليس بدعا أن نجد هايدجر يربط الحرية بتجربة "القلق" Angst وحينما يتحدث هايدجر عن "القلق" فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني، بل يتحدث عن خبرة معاشه أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من "هم" Sorge وتضعنا وجها لوجه بإزاء ذلك "العدم" الأصلي الذي يكمن وراء وجودنا(١).

أما كيركجارد فإنه يميز بين "القلق" و"الخوف" أو "الجزع" ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديد مصدره وإذا كان "الخوف" ينبعث دائما من خطر معين يهددنا من الخارج، سواء أكان هذا الخطر موجها إلينا نحن شخصيا أم كان موجها نحو الأخرين ممن نحن على أتصال وثيق بهم، فإن "القلق" هو في العادة غير أي موضوع، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك "العدم" الكامن فيما وراء وجودنا، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة(٢).

وقد سبق هايدجر كيركجارد حينما عرف "القلق" بأنه "نفور عاطف وعطف

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، جـــ١، ص ٤٠٩.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

نافر" وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف، والقلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد، ولا يستطيع منها فكاكا، بل لا يرغب في هذا، لأنه خائف، وما نخشاه المرء يغريه، والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة، والخطيئة الأولى تحدث دائما في لحظة ضعف(١).

وإذا كان القلق يكشف لنا عنه فهو يكشف لنا في نفس الآن عن هذا الوجود – في– العالم. فالقلق إذن هو الذي يسمح لنا، في رأى هايدجر وكيركجارد، بفهم إمكان الانتقال من الإمكان إلى الواقع، وذلك بفضل فكرة العدم: إذ العدم شرط للوجود العيني، نظرا إلى أن هذا الانتقال لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعينه، وتحديده معناه وحده، وحده معناه نفيه، ونفيه لا يتم إلا بفكرة العدم، بوصف أنه الغير مطلق: فالعدم إذن هو الذي يسمح بالانتقال من الإمكان إلى الواقع(٢).

ويخلص د. بدوي من هذا أن القلق لا يلبث أن ينبهنا إلى حقيقته الوجودية: ابتداء من القلق الدقيق الذي ينير الذهن ويمس الكيان الباطن برفق، حتى القلق المريع الصادر عن فكرة الموت، مما يهزنا أعنف هزة ويملأ كياننا كله رعدة هائلة وقشعريرة ممزقة، مارين بكل أنواع القلق الناشئة عن التفكير في مصائرنا ومستقبلنا وقضاء حوائجنا إلخ. وهذا القلق لابد أن يشيع في كل إنسان، لأنه طابع أصلى في الوجود، حتى أشد الناس طمأنينة، بل وفى السعادة نفسها، وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به بين الناس(٣).

وإذا كنا سنطبق فكرة التضاد بين القلق والطمأنينة على حالة سقراط في حالة

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ١٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٣.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

إقدامه على الموت في طمأنينة وسكينة رغم أن الموت قلق فكيف جمع بين المتنافرين. هذا ما عبر عنه د. بدوي بوضوح في هذا المقطع يقول د. بدوي: "وفي قلق الموت، ومع ذلك شعور بالطمأنينة، لأن الموت سكون، من حيث كونه انقطاعا، ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين: القلق والطمأنينة، وفى التوتر بينهما يقوم عنف الإحساس بالموت. وهذه الطمأنينة التي نشعر بها في الموت لا نحصلها إلا على نحوين: نحو دنيوي وآخر ديني. أما الدنيوي فهو الذي أشار إليه أبيقور في قوله إنه لا داعي للخوف من الموت إطلاقا: إذ طالما كنا نحيا، فالموت ليس شيئا، وإذا متنا فلن نكون بعد شيئا، ولذا فهو لا يعنينا في شيء. أما الديني فهو القائم على فكرة الآخرة، وبأن الموت باب يفتح على الأبدية والنعيم المقيم، وهذا ما يقول به أيضًا كيركجارد. ومن أثرت فيه النـــزعة الدينية من الفلاسفة[١].

وهذا نجده أيضا في الفكر الإسلامي، فالموت بداية لحياة أخرى، وهي حياة الخلود وهذا يتفق مع فكر سقراط.

وسقراط من الفلاسفة الذين يحملون نـــزعة دينية، فالطمأنينة والسكينة التي كان يستشعرها ويحاول أن يبثها فيمن حوله من أصدقائه عبرت عن هذا المعنى أنه كان على ميعاد مع الآلهة والتي يحيا معهم في نعيم دائم وخلود فهو أيضًا مبعوث الآلهة كما كان يقول. إذن اجتماع المتضادين أو المتنافرين كما يقول د. بدوي في قلق الموت وتوتره وعنف القشعريرة التي يثيرها، دون أن نحاول الخلاص أو الفرار، ومن هذا القلق الضروري الذي يكون طابعا أصيلا للوجود. وإنما الطمأنينة التي نعنيها هنا تلك الناشئة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥، ١٧٦.

عما يسميه نيتشه "حب المصير" وذلك بأن نحسب هذا العدم الذي نقلق "منه" عنصرا جوهريا في تركيب الوجود في العالم، ولولاه لما تحقق هذا الوجود، وأن القلق هو الكاشف لنا عن الحرية، لأنه لولا العدم لما كانت الحرية، إذ الحرية اختيار، والاختيار نبذ لإمكانيات وأخذ لأخرى، والنبذ مصدر العدم، أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق" عليه" فيمكن أن تأتى بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات. والرجاء في تحقيق أكبر قدر ممكن، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعًا حركيًا يخرج بها من حالة الركود والجمود التي كادت أن تنتهي إليها الطمأنينة الصادرة عن حب المصير. ولذا نستطيع أن نعد الرجاء نقطة عليا للطمأنينة فيها تلتقي الحركة بالسكون، والجزع بالأمن، والقلق بالطمأنينة، كما في حال القلق من الموت تقريبًا، وتظهر الصلة بين الرجاء والقلق من ناحية أخرى في طابع الزمانية "الظاهر" بالنسبة إليهما، وهو المستقبل"[(١)].

ومن هنا نخلص أن التضاد هو الكاشف، هو الحرية، هو الاختيار. أيضًا يتبادر لدينا سؤال هل للسعادة دعاة؟

الإجابة نعم، هناك دعاة للسعادة فهم من يرون أن السعادة في المنفعة التي هدفها إشباع الرغبات والشهوات.

دعاة السعادة:

هناك من رأى أن السعادة ليست في حياة الفضيلة والقيم الأخلاقية العليا، ولكن السعادة عنده في مذهب المنفعة وهي الخير الذي يعود عليه بفائدة تتبع الجانب الوجداني عنده فهو الإشباع ما هو إلا حزمة من الإرضاءات التي تعود كمذهب المنفعة

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ١٧٦.

قبل كل شيء. يسوق "جون ستيوارت مل" في كتابه "مذهب المنفعة العامة" يقول إنه ثمة مسألتان متميزتان منطويتان: أولاً: هل كل إنسان يتبع سعادته؟ وثانيا: هل السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للفعل الإنساني؟

وحين يقال إن كل إنسان يرغب في سعادته الخاصة. فإن القضية تحتمل معنيين، أحدهما بديهي والآخر باطل. فأياما كان ما أرغب فيه، فإنني سأحصل على لذة ما من تحقيق رغبتي، وبهذا المعنى، أيا كان ما أرغب فهو لذة(١).

وهذا ما كان يقوله السوفسطائيون، كان يقول باللذة غاية لأفعال الإنسان، اعتقادًا منهم بأن الطبيعة الإنسانية لا تعدو أن تكون شهوة وهوى، فقالوا لن تكون سعيدًا متى خضعت لقانون، فمن حقك أن تستخدم ذكاءك في إشباع شهواتك وتحقيق سعادتك، واقتضاك الحرص على مصلحتك أن تتخفى وتتظاهر بالتقوى والاستقامة أما سقراط، فقد رفض هذا الموقف برمته، نفر من القول باللذة غاية لأفعالنا وطالب بالسعادة التي تقوم على هدف سيطرة العقل على دوافع الشهوى ونوازع الهوى، رد الإنسان إلى حياة الاعتدال(٢).

إن أي شيء أيا كان قد يكون موضوعا لرغبة، فالمازوس قد يرغب ألمه. فهو يستمد اللذة من الألم الذي يرغب فيه. ولكن اللذة بسبب الرغبة لا العكس. فقد يرغب إنسان في شيء لا يؤثر فيه تأثيرا شخصيا اللهم إلا بسبب رغبته. وقد يرغب في زيادة السعادة العامة. أو في تخفيف الشقاء العام. أو قد يرغب مثل كارليل. في عكس

---

(١) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنقيطي، الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٧٧، ص ٤١٩.

(٢) د. سعيد إسماعيل على، التربية في الحضارة اليونانية، القاهرة، سنة ١٩٩٥، ص ١٢٩.

هذا، وكما تتنوع رغباته، تتنوع لذلك لذاته[1].

وترجع السعادة عند بنتنام[*] إلى نظرية المنفعة العامة، فلقد أيدها "هنتشون" منذ سنة ١٧٢٥ ونسبها بنتنام إلى "بريستلي" والذي ليس له مع ذلك فضل خاص فيها. وهي متضمنة بالفعل في فلسفة لوك. وفضل بنتنام لا يتمثل في النظرية، بل في تطبيقه لها تطبيقا نشيطا على مشكلات عملية متنوعة[2].

وبينتام لا يأخذ فقط بأن الخير هو السعادة بوجه عام، ولكنه يأخذ أيضًا بأن كل فرد يتابع دائمًا ما يعتقد أنه سعادته الخاصة به، ومن ثم فعمل المشرع هو أن ينتج التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة. فمن أجل مصلحة الجمهور ينبغي أن أمتنع عن السرقة، ولكن من أجل مصلحتي فقط أن يكون هنالك قانون جنائي فعال. وعلى ذلك فالقانون الجنائي هو منهج لجعل مصالح الفرد تلتقي مع مصالح الجماعة، وهذا هو مبرره[3].

سعى مذهب المنفعة إلى إيجاد علم جديد دعاة "علم المنفعة" (وإلى عدم خلطه مع التيار النظري العام في علم الأخلاق، الذي فسر طبيعة الأخلاق انطلاقا من الواجب والفضيلة بفهم الفائدة بأنها تلك الخاصة للأمر، الذي يسعى إليه الإنسان والذي يحمل

(١) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(*) بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) زعيم القائلين بمذهب المنفعة، ولد في لندن، كان بنتام قد قرأ هلفتيوس- وتأثر بمبدأ السعادة القصوى وأعتنق المذهب النفعي وطبقه في أهم كتبه، مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع. للمزيد انظر: د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، سنة ١٩٩٩، ص ٣١٩.

(٢) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤١٥.

(٣) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤١٥.

له مكسبا ولذة وخيرا أو السعادة) وهذا جميعه يؤدي إلى الشيء ذاته[١].

وقد نجد عند أرستبوس[*] مؤسس المدرسة القورينائية مذهب المنفعة هذا ولكن بجذور قديمة من الممكن أن يكون قد أخذ عنها فلقد أقام الأخلاق على مجرد الشعور باللذة والألم، ويدعى أن اللذة الخير الأعظم، وأن ذلك صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء في طلب اللذة أينما وجدت، ولكن من غير تعلق بها، لأن التعلق[**] مصدر قلق وألم. ومن غير تفكير في المستقبل لأن هذا التفكير مصدر قلق وألم كذلك. فالسعادة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد فيها نفع[٢].

واستنًادا إلى هذه المبادئ جعل أرستبوس هدفه- فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه-الاستماع إلى أبعد قدر مستطاع مع احتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس. ومع هذا فلم يكن أرستبوس بالرجل الذي يتكالب على الملذات خيط عشواء ومهما كانت السبيل إليها، فقد كان يستعمل ذكاءه وعقله وحكمته، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكي يحتفظ بالكرامة وطمأنينة النفس،

---

(١) كيريل نيشيف وفولتشنكو، أخلاقيات السعادة، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، دار حوارات للطباعة، ص ١٠٣، ١٠٤.

(*) أرستبوس نشأ في قورينا (من أعمال برقة بطرابلس الغرب) ثم رحل إلى أثينا، فأخذ عن السوفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط وبعد ممات سقراط سافر إلى جهات مختلفة، وفى أواخر حياته عاد إلى مسقط رأسه وعمل هناك، تأسيس المدرسة القورينائية.

(**) قضية التعلق هذه وجدت عند بوذا الفيلسوف الهندي، من قبل إذ إن تعلق الإنسان بالأشياء هي وحدها التي تشعر الإنسان بالألم.

(٢) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسة الفلسفية، (د.ت)، ص ٦٠، ٦١.

فنراه يكيف نفسه حسب الظروف المختلفة، فيظهر بين الناس تارة في أسمال بالية وتارة أخرى في أفخر الملابس حسب ما تقتضيه المناسبات، وكان في كل الحالات يبدي كثيرًا من العطف والشفقة على الناس. وقد اعتزل الحياة العامة في آخر أيامه لكي يحفظ على نفسه سكينتها واستقلالها[1].

ونجد هنا كما يبين أستاذنا أبو ريان، أن أرستبوس قد احتفظ لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التي تمجد الحرية الباطنية للنفس، والتمسك بعزة النفس وكرامتها، والتعلق بالحكمة، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية أرستبوس في اللذة تناقض هذه الروح السقراطية، وبالإضافة إلى موقفه الشكي الذي ينكر العلم والمعرفة، وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة، ودحض دعاوى السفسطائيين الهادمة لها[2].

فحكمة سقراط تتضح في عملية التعليم، وهذا التعليم لا يعطى مباشرة، بل لابد أن يستخرج من أعماق النفس فهي مكمن الفضيلة والأخلاق.

نخلص من هذا بنقطة مهمة للغاية، وهي أن قوام الكرامة الإنسانية في الفضيلة، وأن سعادة الإنسان في ضبط الشهوات وفى حياة الاعتدال، حتى ولو كان صاحبها من دعاة المنفعة واللذة، فالفطرة الإنسانية السليمة التي فطر الله عليها الإنسان مؤمنا كان أو غير مؤمن هي الأساس الذي يلجأ إليه الإنسان حتى يرى ما في نفسه، فإدراكه لما يحفظ عليه كرامته واعتداله أمام الناس هو ما ألجأ أرستبوس إلى ضبط شهواته ورغباته رغم أنه من دعاة اللذة.

---

(١) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة من طاليس إلى أفلاطون، ص ١٥٥.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وهذا ما دعا أرسطو إلى "القول إن اللذات غير صالحة أن تكون غاية قصوى لأنها وسيلة وليست غاية. لأنها تقترن بالكمالات هي نفسها مراحل عابرة لغاية قصوى ممثلة في الوجود الكامل وحده وهو "المحرك الذي لا يتحرك" أي المحرك الأول الأرسطي. الذي هو "الخير الأقصى" وغاية الغايات وممثل السعادة"[(١)].

وهذا ما ذهب إليه ثيودورس[(*)] وكان تلميذا لأرستبوس الأصغر، وجد ثيودوروس أنه من أجل سعادة الرجل الحكيم لابد أن تستقل سعادته عن العوامل الخارجية، فينبغي أن تقوم السعادة ليس في فعل جزئي من أفعال إشباع اللذة بل في حالة عقلية يشعر فيها الحكيم بالرضى والدعة، وتعود الحكمة في هذه الحالة إلى الاتجاه العقلي[(٢)].

نجد في أنتستين[(**)] يرى بالفضيلة نحصل على السعادة، تلك التي تتمثل في استقلال النفس وسموها وطمأنينتها وتحررها من الرغبات والانفعالات، ويفتخر أنتستين بأن قناعته واكتفاءه بالقليل هما مصدر غناه المطلق، وذلك رغم رقة حاله ووضاعة مسكنه.

إذن الفضيلة هي غاية النفس في ارتقائها وكمالها، بالفضيلة تحقق النفس سعادتها واطمئنانها. وهي ما تصبو إليه النفس دوما. نتناول محور آخر عند سقراط وهو كيف تتولد السكينة من إحساس الحب؟ هذا ما سأوضحه في الفقرة القادمة.

---

(١) د. فوقية حسين، فلسفة القيم، ص ٦٠.

(*) ثيودوروس، قورينائى، له كتاب في الآلهة وكان منكرا لكافة العقائد، ومن رأيه أنه لا غاية للإنسان في الحياة سوى أن يطلب الخير ويتجنب الشر، والخير مبتغى الحكيم، والشر منـــزلق الأحمق، والخير نتيجته الألم، وكذلك الألم شر، للمزيد انظر: د. عبد المنعم الحفني، ص ٤٣٤.

(٢) د. عزت قرني، الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مكتبة سعيد رأفت، (د.ت)، ص ٢١٠.

(**) انتيستانس، (٤٤٣-٣٦٨ق.م) أثيني من صغار السقراطيين تتلمذ على يد جورجياس، تنسب إليه الكلبية، انظر: د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص ١٩٤.

ارتباط السكينة بالحب عند سقراط:

نختتم مفهوم السكينة عند سقراط بأعلى غاياته وهى الحب، وقد بيننا من قبل أن السكينة هي الاتصاف بالحكمة والاعتدال وكل شيء يؤدى إلى الفضيلة فهي حياة الفضيلة، وقد بين سقراط من قبل أن الفيلسوف محب للحكمة، إذن فالحب هو أصل الأشياء وغايتها، والحكمة هي الله، إذن فالإنسان الفاضل هو الإنسان المحب لله، والذى يحاول أن يتشبه دائما بالإله، لذلك ذهب سقراط إلى أن الحب" إنما هو ضرب من الشوق والرغبة في شيء يعدمه المرء، ولما كانت الرغبة إنما تعنى الحاجة أو الافتقار، فإن الإيروس يسعى نحو امتلاك الجميل، دون أن يكون هو نفسه جميلا"[(١)]

يفسر لنا سقراط هذا الكلام من خلال المأدبة حيث يوجه سقراط أسئلة لأجاثون بعد أن ألقى مقاله فيقول له.

سقراط: هل الحب هو حب شيء أو حب لا شيء.

أجاثون: إنه طبعا حب شيء.

سقراط: اذكر لي هل الحب يشتهي الشيء الذي هو موضعه.

أجاثون: لا شك أنه يشتهيه.

سقراط: فإذا كان يملك الذي يشتهيه فهل يحبه؟

أجاثون: أظن يشتهيه ويحبه إذا كان لا يملكه.

سقراط: لاحظ إذن أن الرغبة تشتهي ما تطلب.

ولا تملك ولا تشتهي إلا ما تطلب فهل يريد من صار شهيرا أن يصير شهيرا من

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مكتبة مصر، د.ت، ص ١٦٠.

جديد، وهل يريد القوي أن يكون قويا. ولكن معنى هذا إنما يمكنك أن تطلب استمرار تلك الحال، وينتج عن هذا أنك عندما تشتهي شيئا تملكه إنما تريد بذلك دوام الامتلاك(١).

لذلك فالحب حينئذ هو حب ما ليس في وسعنا الحصول عليه، كذلك الحب ما لا يمكن استبقاؤه في المستقبل وإن كنا حاصلين عليه في الحال(٢).

ولكن كيف يولد الحب عند سقراط الإحساس بالسكينة، يقول تعلم ديوتيما امرأة من مانتنيا سقراط أمور الحب، فهي امرأة على علم بهذا الأمر وبأمور أخرى.

تقول ديوتيما: قالت يا سقراط سأجتهد أن أعلمك إياه، لقد وصفت لك من قبل ما هية الحب ونشأته فالحب كما قلت يتعلق بالأشياء الجميلة، فمحب الأشياء الجميلة يظفر بالخيرات، ومن يظفر بالخيرات يظفر بالسعادة، وهذه هي الحال في الحب لأن الحب أعظم قوة قاهرة ساحرة يشمل كل شوق للخيرات والسعادة(٣).

وعندما تسأل سقراط عما هو هذا الجمال الذي تسعى تخليده بالحب؟

إنه الحكمة والفضيلة والشرف والشجاعة والعدل والإيمان وقصارى القول فإن الجمال هو الحق، والحق هو السبيل السوي إلى الله- جل شأنه- الواحد الخالق لكل شيء(٤).

وكل ما سبق هو حياة السكينة عنده والسكينة، هي مكمن السعادة، فالحب عنده

(١) أفلاطون، المأدبة، فلسفة الحب، ترجمة: وليم الميري، دار المعارف مصر، ص٥٥-٥٧.
(٢) محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون، كلام في الحب، مكتبة ومطبعة التأليف، ص٢٤٨،٢٤٧.
(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، المأدبة، دار المعارف، ص١٧٣-١٧٦.
(٤) عثمان نوبة، المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٧٠، ص٨.

هو شوق دائم للاتحاد بالخلود، هي الحياة الأبدية التي جعلت سقراط محبا للحكمة، فكان سعيه الدائم للإصلاح من أجل تحقيق سعادة الوطن والإنسانية، وهذه هي المهمة العظمى التي وكل بها من قبل الآلهة.

فلقد اتخذ من الحب طريق حتى يصل إلى الحقيقة العليا، فهو في حب وشوق دائم للوصول إلى الحق والخير والجمال. وهي القيمة العليا والخير الأقصى التي تجتهد وتسعي إليه النفس الإنسانية، التي تنشد دائما الاتحاد بالمطلق.

وهذا عين ما وصل إليه أفلاطون من بعد سقراط أو من الممكن أن نقول إنه هضم فكر أستاذه، فالحب عنده هو الترفع عن شوائب المادة والسمو إلى نورانية الروح، حب وشوق يدفع إلى الحصول على المعرفة والخير والجمال(١).

وعندما تصل الروح إلى الجمال الواحد الأسمى يدركها التنوير الفجائي لهذا الجمال السرمدي الذي لم يحدث ولم يفن ولا يقبل التخير ولا الذبول، فهو جمال صاف خال من الشوائب ليس فيه شيء جسدي أو إنساني، جمال إلهي يرتشف من يتأمل من الفضيلة الحقة، فيصبح خليلا للإله وينفذ إليه الخلود، رغم كونه فان(٢).

وقد وصف أفلاطون، المحب الكامل والحكيم العادل سقراط، ذلك الرجل الذي كان طول حياته معرضا عن متاع الدنيا، هائما بالجمال الأسمى، داعيا إليه وكان يشتد به الهيام فيغيب عن العالم المحسوس ويستغرق في التأمل وقد يمكث واقفا بلا حراك ساعات متوالية، بل يوما بليلة ثم انظر إليه سجنه وقد دنا منه الموت ليس يكفي القول في وصف حاله أنه لا يخشى الموت، أو أنه ينتظره بشجاعة فهو مغتبط أشد

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، الحب والكراهية، دار المعارف بمصر، (د.ت)، ص ١١،١٠.

(٢) أفلاطون، أوجست ديسيس، تعريب: محمد إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي، (د.ت)، ص١١١.

الاغتباط، هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انقضاض على إرادهم، ولكنه يرحب بموت يأتي على يد غيره، لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات ويحس ثقل الجسم ويعوقه عن اللحاق بها، فالموت خلاص النفس بداية حياة جديدة مع الآلهة والفيلسوف الحق تمد ساعة فساعة أن يعيش في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها وأن يتعجل الحياة الأخرى لممارسة العفة بمعناها الأسمى وهي الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت، فيبلى جسم ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة، لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله(١).

يعمل سقراط جميع صلاحياته في الدفاع عن معايير مطلقة، فالفضيلة عنده هي المعرفة ولا يوجد إنسان يخطئ عن طيب خاطر وكانت وجهة نظره أن إذا كان أي شخص يفهم حقيقة وطبيعة الخير يدرك من جاذبيتها لا تقاوم، وعدم الامتثال لمعاييرها يأتي نتيجة عدم وجود فهم كامل للخير(٢).

خلاصة ما سبق: أن سقراط اتخذ طرقا متعددة من الفضائل، كانت هي الهادي والمرشد له في طريقه إلى الإله، غايته أن يجتهد في الحياة مصلحا وهاديا ومرشدا يطبق أوامر الإله حتى ينعم في الحياة الأخرى بصحبته، فعاش حياة المحارب، حارب الجهل بالعلم، وحارب التردي بالأخلاق، فأسس بالأخلاق، طريقا لكل من أراد أن تسمو روحه وتهدأ وتسكن وتسعد في ظل الآلهة. رسم الطريق وعلى كل ذو نفس أن يختار إما شقاءً وألمًا، وإما السعادة والسكينة.

* * *

(١) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.ت)، ص٩٩،٩٨.

(2) W. K.C, Guthrie, F. b. A, History of Greek philosophy, 1977, p 10.

ثالثا: مفهوم السكينة في الفكر الإسلامي:

وبعد أن تناولنا مفهوم السكينة عند سقراط، سنبين هذا المفهوم في الفكر الإسلامي من خلال فلسفة ابن القيم. والذي تناول هذا المفهوم في إطار القرآن والسنة، في محاولة لبيان الأثر السلبي والإيجابي لهذا المفهوم من خلال عصرين متباينين، مؤكدين على أن الإنسان هو الإنسان في كل زمان ومكان مهما اختلفت العقائد والعصور.

مفهوم السكينة عند الإمام ابن قيم الجوزية:

أما مفهوم السكينة عند الإمام ابن قيم الجوزية فقد أوردها تحت عنوان منزلة السكينة. هذه المنزلة كما جاءت في كتابه مدارج السالكين هي من منازل المواهب، من منازل المكاسب، وقد ذكر الله سبحانه "السكينة" في كتابه في ستة مواضع.

الأول قوله – تعالى-: (**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ**) (البقرة: ٢٤٨).

الثاني قوله – تعالى-: (**ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ**) (التوبة: ٢٦).

الثالث قوله – تعالى-: (**إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ**) (التوبة: ٤٠).

الرابع قوله – تعالى-: (**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٤﴾**) (الفتح: ٤).

الخامس قوله – تعالى-: (لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا) (الفتح: ١٨).

السادس قوله – تعالى-: (إِذۡ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ) (الفتح: ٢٦).

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله- إذا اشتدت عليه الأمور: قرأ آيات السكينة. وسمعته يقول في واقعة عظيمة جرت له في مرضه، تعجز العقول عن حملها- من محاربة أرواح شيطانية، ظهرت له إذ ذاك في حال ضعف القوة- قال: فلما اشتد عليَّ الأمر، قلت لأقاربي ومن حولي: أقرأوا آيات السكينة، قال ثم أقلع عني ذلك وجلست وما بي قلبه[*].

ويقول ابن القيم: "وقد جربت أنا أيضًا قراءة هذه الآيات عند اضطراب القلب بما يرد عليه. فرأيت لها تأثيرًا عظيمًا في سكونه وطمأنينته[1].

وأصل "السكينة" هي الطمأنينة والوقار، والسكون الذي ينـــزله الله في قلب عبده، عند اضطرابه من شدة المخاوف. فلا ينـــزعج بعد ذلك لما يرد عليه. ويوجب له زيادة الإيمان، وقوة اليقين والثبات.

ولهذا أخبر- سبحانه- عن إنـــزالها على رسوله ﷺ وعلى المؤمنين في مواضع

(*) الإصابة بالقُلاب وهو داء يأخذ في القلب، والمعنى أنه بريء من داء قلبه. وفعله هذا ليس سنة لازمة تقع لأي أحد فعل ذلك وإنما هذا من أمر الله يجريه حيث يشاء.

(١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: عماد عامر، جـــ٢، دار الحديث القاهرة، ٢٠٠٢، ص٤٠٤،٤٠٥.

القلق والاضطراب. كيوم الهجرة، إذ هو وصاحبه في الغار والعدو فوق رؤوسهم. لو نظر أحدهم إلى ما تحت قدميه لرآهما. وكيوم حنين، حين ولوا مدبرين من شدة بأس الكفار، لا يلوي أحد منهم على أحد. وكيوم الحديبية حين اضطربت قلوبهم من تحكم الكفار عليهم، ودخولهم تحت شروطهم التي لا تتحملها النفوس. وحسبك بضعف عمر ﷺ عن حملها- وهو عمر- حتى ثبته الله بالصديق ﷺ[1]. قال ابن عباس –رضي الله عنهما-: "كل سكينة في القرآن فهي طمأنينة، إلا التي في سورة البقرة".

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب –رضي الله عنهما- قال: "رأيت النبي ﷺ ينقل من تراب الخندق، حتى وارى التراب جلده"[2]، وهو يرتجز بكلمة عبد الله بن رواحة ﷺ:

اللهم لولا أنت مـا اهتـدينا ولا تصدقنا ولا صـلينا
فأنـزلن سـكينة علينـا وثبت الأقدام إن لاقينا
إن الأولى قـد بغـوا علينـا وإن أرادوا فتنته أبينـا

وفي صفة رسول الله ﷺ في الكتب المتقدمة: "إني باعث نبيا أميا، ليس بفظ ولا غليظ، ولا صخاب في الأسواق[3]، ولا متزين بالفحش، ولا قوال للخفا، أسدده لكل جميل. وأهب له كل خلق كريم. ثم أجعل السكينة لباسه، والبر شعاره، والتقوى

(١) المرجع السابق، ص٤٠٥.
(٢) أخرجه البخاري (جـ١٣/٧٢٣٦)، ومسلم (جـ٣/الجهاد/١٢٥)، وأحمد (جـ٤ ص٢٩٠، ٣٠٠، ٣٠٢).
(٣) الإمام الحافظ ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨، حديث رقم ٢١٢٥.

ضميره. والحكمة مقولة، والصدق والوفا طبيعته، والعفو والمعروف خلقه، والعدل سيرته، والحق شريعته، والهى إمامه، والإسلام ملته، وأحمد اسمه"[١].

فالرأفة والرحمة والعدالة، والسلام، ليست حقائق مادية تقع في مجال الحس وإنما هي قيم روحية ومعنوية، تعرفها الأديان والأخلاق والفلسفة الميتافيزيقية، فباسم هؤلاء جميعا تصدر هذه النداءات والرجاءات والشفاعات. إن هذه القيم الروحية والمعنوية هي صمام أمن الحياة وميزان اعتدالها واستقرارها، إنها الحارس الأمين على العلم الذي لا يفرق-من حيث هو علم- بين ما يعمر وما يدمر[٢].

وعلى أساس نظرية الوضعيين الذين يؤمنون بالعلم ويكفرون بكل ما عداه كان يجب أن يكون كل من توفر له كل ترف في الحياة سعيدًا، ولكن سل هؤلاء عن السعادة، وعن الهدوء والاستقرار، وحاول أن تكشف عن حقيقة حالهم، وسوف تجد أن كثيرًا من هؤلاء يعيش شارد الذهن قلق النفس تحدثه عن أمر فيحدثك عن غيره. فكيف يطيب لمن هذا شأنهم حياة، فكيف يقر لهم قرار، ويهدأ لهم بال؟

وقد تدهش حين يبلغك نبأ انتحار كثيرين ممن تحوطهم مباهج الحياة ومفاتنها، وقد تدهش مرة أخرى حين تعلم أن الانتحار ظاهرة تطرد اطرادا عكسيا مع الإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية، والمسئولية الأخروية، يقول أصحاب (تاريخ العرب مطول): "والإيمان دين الطاعة والتسليم لإرادة الله، وأثق ما في الإسلام، من أسباب المتعة، هو هذا الإيمان الراسخ بوحدانية الله، وذلك الاعتقاد البسيط الخالص بسمو الملك الفعال،

(١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص٤٠٦.

(٢) د. سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي مصر، سنة ١٩٦٧، ص ١٥٦.

ومن هنا يتولد من المؤمن شعور القناعة والاستسلام مالا تعرف له مثيلا عند أبناء الأديان الأخرى، فلا عجب إذا كانت حوادث الانتحار نادرة في البلدان العربية[١].

فالإيمان إذا لا يختلف عن العلم، والعلم ليس ضد الإيمان وإذا كان الغرب وهم أهل العلم الآن فنحن هنا في الشرق قد وفقنا إلى الطمأنينة والراحة والرضا والتقاليد الموروثة عن أسلافنا وقدسناه تقديسا[٢].

أورد ابن القيم تعريف للسكينة من خلال مؤلفه مدارج السالكين.

تعريف السكينة:

قال ابن القيم: "السكينة: اسم لثلاثة أشياء. أولها سكينة بني إسرائيل التي أعطوها في التابوت. قال أهل التفسير: هي ريح هفافة وذكروا صفتها. وقد اختلفوا في صفتها. ولكن قال وهب بن منبه: هي روح من روح الله تتكلم. إذا اختلفوا في شيء أخبرتهم ببيان ما يريدون.

وقيل في معنى آخر: أنها معنى. ويكون معنى قوله: (**فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ**) (البقرة: ٢٤٨)، أي ومجيئه لكم وطمأنينة.

وقيل أيضا إنها فيها ثلاثة أشياء: للأنبياء معجزة، ولملوكهم كرامة، وهي آية النصر تخلع قلوب الأعداء بصوتها رعبا إذا التقى الصفان للقتال[٣].

قال ابن القيم: "السكينة الثانية" هي التي تنطق على لسان المحدثين. ليست هي شيئا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٧.
(٢) د. إبراهيم صقر، الإنسان عند الدكتور زكى نجيب محمود، ص ١٧.
(٣) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص ٤٠٦.

يملك. إنما هي شيء من لطائف صنع الحق. تُلقَى على لسان المحدث الحكمة كما يُلقِي الملك الوحي على قلوب الأنبياء. وتنطق بتلك الحقائق مع الأسرار، وكشف الشبه".

والسكينة إذا نـــزلت على القلب اطمأن بها. وسكنت إليها الجوارح. وخشعت، واكتسبت الوقار، وأنطقت اللسان بالصواب والحكمة، وحالت بينه وبين الخفا والفحش واللغو والهجر، وكل باطل، قال ابن عباس –رضي الله عنهما–: "كنا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر وقلبه"(١).

وقد اتفق ابن القيم مع مفهوم سقراط والفلاسفة عن السكينة، حين عرفوها بأنها راحة القلب، وهي ناشئة عن الاتصاف بالحكمة والاعتدال. فالاتفاق قائم على أساس فطرة الله التي فطر عليها عباده، فكل إنسان يستطيع أن يرقى حتى يصل إلى هذا الإحساس الذي تارة يسمى سكينة وطمأنينة وتارة أخرى يسمى السعادة، وهما يحملان نفس المعنى. فكما رأى سقراط أن السكينة مع العيش مع الآلهة وفى هذا منتهى الهدوء والسعادة، كذلك هو الإحساس الذي يستشعره المؤمن في الفكر الإسلامي الذي ارتقى بالنفس حتى وصلت إلى هذا الإحساس وهو الغاية والمنال عندها. ونحن في محاولة للربط بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي لنتبين أن النتيجة واحدة رغم اختلاف العصور والعقائد، ولكن الذي يود الوصول إلى هدف، لابد أن يسعى إليه جاهدا ويتبع السبل حتى لا تميد به.

ويرى ابن القيم أن كثيرا ما ينطق صاحب "السكينة" بكلام لم يكن عن فكرة منه، ولا روية ولا هبة، ويستغربه هو من نفسه، كما يستغرب السامع له. وربما لا يعلم بعد

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠٧.

انقضائه بما صدر منه.

وأكثر ما يكون هذا عند الحاجة، وصدق الرغبة من السائل، والمجالس، وصدق الرغبة منه هو إلى الله، والإسراع بقلبه إلى بين يديه، وحضرته، مع تجرده من الأهواء، وتجريده النصيحة لله ولرسوله، ولعباده المؤمنين، وإزالة نفسه من البين.

ومن جرب هذا عرف منفعته وعظمها. وساء ظنه بما يحسن به الغافلون ظنونهم من كثير من كلام الناس(١).

ويوضح ابن القيم في قوله: "وليست شيئا يملك".

يعني: هي موهبة(*) من الله – تعالى– ليست بسببية ولا كسبية. وليست كالسكينة التي كانت في التابوت تنقل معهم كيف شاءوا.

وقوله: "تلقى على لسان المحدث الحكمة"، أي تجري الصواب على لسانه.

وقوله: "كما يلقي الملك الوحي على قلوب الأنبياء" – عليهم السلام.

يعني: أنها بواسطة الملائكة. بحيث تلقى في قلوب أربابها الحكمة عنهم والطمأنينة والصواب. كما أن الأنبياء تتلقى الوحي عن الله بواسطة الملائكة. ولكن ما للأنبياء مختص بهم. ولا يشاركهم فيه غيرهم. وهو نوع آخر، وقوله: "تنطق المحدثين بنكت الحقائق، مع ترويج الأسرار وكشف الشبه"(٢).

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(*) مواهب: المواهب جمع موهبة وهي أمر ليس بخارق للعادة ولكنه قليل مستبعد في العادة يتميز به بعض الناس ولا يختص ذلك بالأولياء بل يكون لهم ولغيرهم، انظر: د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص ٩٥١.

(٢) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص ٤٠٨.

ذكر ابن القيم مرتبة المحدث بقوله: "إن هذا التحديث من مراتب الهداية العشرة، وأن المحدث هو الذي يحدث في سره بالشيء، فيكون كما يحدث به. و"الحقائق" هي حقائق الإيمان والسلوك. و"نكتها" عيونها ومواضع الإشارات منها. ولا ريب أن تلك توجب للأسرار روحا تحيا به وتتنعم. وتكشف عنها شبهات لا يكشفها المتكلمون ولا الأصوليون. فتسكن الأرواح والقلوب إليها. ولهذا سميت "سكينة" ومن لم يفز من الله بذلك لم تنكشف عنه شبهاته. فإنها لا يكشفها إلا سكينة الإيمان واليقين(١)".

أما السكينة الثالثة كما يوردها ابن القيم: هي التي نـــزلت على قلب النبي ﷺ، وقلوب المؤمنين. وهي شيء يجمع بقوة وروحا، يسكن إليه الخائف، ويتسلى به الحزين والضجر. ويسكن إليه العصي والجرئ والأبي".

فذكر: أن هذا الشيء الذي أنـــزله الله في قلب رسوله ﷺ وقلوب عباده المؤمنين يشتمل على ثلاثة معان: النور والقوة والروح.

وذكر له ثلاث ثمرات: سكون الخائف إليه، وتسلي الحزين والضجر به، واستكانة صاحب المعصية والجرأة على المخالفة والإباء إليه(٢).

فبالروح الذي فيها: حياة القلب. وبالنور الذي فيها: استنارته، وضياؤه وإشراقه، وبالقوة: ثباته وعزمه ونشاطه.

فالنور: يكشف له عن دلائل الإيمان، وحقائق اليقين. ويميز له بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشد، والشك واليقين.

والحياة: توجب كمال يقظته وفطنته، وحضوره وانتباهه من سنة الغفلة. وتأهبه للقائه.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

والقوة: توجب له الصدق، وصحة المعرفة، وقهر داعي الغي والعنت، وضبط النفس عن جزعها وهلعها، واسترسالها في النقائص والعيوب. ولذلك ازداد بالسكينة إيمانا مع إيمانه.

والإيمان: يثمر له النور، والحياة والقوة. وهذه الثلاثة تثمره أيضا. وتوجب زيادته. فهو محفوف بها قبلها وبعدها.

حين تحدث ابن القيم عن السرور الذي يحصل للمرء نتيجة القرب من الله، وبين أن السرور يبعث على العمل لم يفته أن يستدل على ذلك بأحاديث عن الرسول ﷺ. ورد عن ابن القيم في ذلك" فإن سرور القلب من الله وفرحه وقرة العين به لا يشبهه شيء من نعيم الدنيا البتة، وليس له نظير يقاس به، ولاريب أن هذا السرور يبعثه على دوام السير إلى الله ﷻ، وبذل الجهد في طلبه وابتغاء مرضاته، وقد ذكر النبي ﷺ ذوق طعم الإيمان، ووجد حلاوته، فذكر الذوق والوجد، معلقة بالإيمان، فقال: "ذاق طعم الإيمان من رضى بالله ربا وبالإسلام دينا، وبمحمد رسولا"(١).

فبالنور: يكشف دلائل الإيمان. وبالحياة: ينتبه من سنة الغفلة. ويصير يقظان.

وبالقوة: يقهر الهوى والنفس، والشيطان. كما قيل:

وتلك مواهب الرحمن ليست … تحصل باجتهاد، أو بكسب

ولكن لا غنى عن بذل جهد … بإخلاص وجد، لا بلعب

وفضل الله مبذول. ولكن … بحكمته، وعن ذا النص ينبي

فما من حكمة الرحمن وضع الـ … ـكواكب بين أحجار وترب

فشكر للذي أعطاك منه … فلو قبل المحل لزاد ربي(٢)

---

(١) د. عبد العظيم شرف الدين، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه، ط٣، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩٤.
(٢) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص ٤٠٩.

فإذا حصلت هذه الثلاثة بالسكينة –وهي النور، والحياة والروح– سكن إليها العصي وهو الذي سكونه إلى المعصية والمخالف. لعدم سكينة الإيمان في قلب صار سكونه إليها عوض سكونه إلى الشهوات، والمخالفات. فإنه وجد فيها مطلوبه وهو اللذة التي كان يطلبها، و لم يكن له ما يعيضه عنها. فإذا نـــزلت عليه السكينة اعتاض بلذتها وروحها، ونعيمها عن لذة المعصية، فاستراحت بها نفسه، وهاج إليها قلبه، ووجد فيها من الروح والراحة واللذة ما لا نسبة بينه وبين اللذة الجسمانية النفسية، فصارت لذته روحانية قلبية. بعد أن كانت جسمانية فانسلب منها، وحبس عنها وخلصته. فإذا تألقت بروقها قال:

تألق البرق نجديا، فقلت له يا أيها البرق، إني عنك مشغول

يقول ابن القيم: "فإذا باشرت هذه السكينة قلبه سكنت خوفه، وهو قوله: "يسكن إليها الخائف" وسلت حزنه، فإنها لا حزن معها. فهي سلوة المحزون، ومذهبة الهموم والغموم، وكذلك تذهب عنه وخم ضجره. وتبعث نشوة العزم. وحالت بينه وبين الجرأة على مخالفة الأمر، وبين إباء النفس والانقياد إليه، والله أعلم[١]".

فالنفس منابع للخير والشر، ولديها فطرة إدراك الخير والشر، ولديها الدوافع لفعل كل منهما، كان من صفاتها الأساسية الفطرية أنها لوامة لذاتها على ما تكسب من شر ما لم يمت حس الخير لديها أو ينحدر أو يغشى عليه في حالة مرضية. وكان من صفاتها الأساسية الفطرية أن تشعر بالطمأنينة إذا كسبت خيرا، فهي في جانب فعل الخير

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

مطمئنة، وفى جانب فعل الشر لوامة[(١)].

إذن فلابد للنفس التي تريد أن تصل، أن تكون خيرها هو الغالب حتى تبصر بنور القلب الحقيقة المطلقة، هذه الحقيقة لن يصل إليها الإنسان إلا بالنفس المطمئنة.

فهذا كما يقول ابن مسكويه هو السعيد التام وهو الذى توفر حظه من الحكمة فهو مقيم بروحانيته بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها وقلة عوائقه عنها ولذلك يكون أبدا خاليا من الآلام والحسرات التي لا يخلو من صاحب المرتبة الأولى منها ويكون مسرورا أبدا بذاته مغتبطا بحاله وبما يحصل له دائما من فيض نور الأول فليس يسر إلا بتلك الأحوال ولا يغتبط إلا بتلك المحاسن ولا يهم إلا لإظهار تلك الحكمة بين أهلها ولا يرتاح إلا لمن ناسبه أو قاربه وأحب الاقتباس منه وهذه هي المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها[(٢)].

وقد بين ابن القيم في موضوع آخر أن "الفرح" أعلى أنواع نعيم القلب، ولذته وبهجته، الفرح والسرور نعيمه، والهم والحزن عذابه، والفرح بالشيء فوق الرضا به، فإن الرضا والطمأنينة سكون وانشراح، والفرح لذة وبهجة وسرور، فكل فَرِح راضي، وليس كل راضي فرحا، فالفرح بالعلم والإيمان والسنة، دليل على تعظيمه عند صاحبه، ومحبته له وإيثاره له على غيره، فإن فرح العبد بالشيء عند حصوله له: على قدر محبته له، ورغبته فيه، فمن ليس له رغبة في الشيء لا يفرحه حصوله، ولا يحزنه فواته[(٣)].

---

(١) د. عبد الرحمن حسن الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، سنة ١٩٩٩، ص ٢٣١.

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٤٩، ٥٠.

(٣) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص ١٢٧.

درجات السكينة:

قال الإمام ابن القيم: "وأما سكينة الوقار، التي نـــزلها نعتا لأربابها: فإنها ضياء تلك السكينة الثالثة التي ذكرناها. وهي على ثلاث درجات.

الدرجة الأولى: سكينة الخشوع عند القيام للخدمة: رعاية، وتعظيما، وحضورًا "سكينة الوقار" هي نوع من السكينة، ولكن لما كانت موجبة للوقار سماها الشيخ "سكينة الوقار".

وقوله: "نـــزلها نعتا"، يعني نـــزلها الله – تعالى– في قلوب أهلها، ونعتهم بها.

وقوله: "فإنها ضياء تلك السكينة الثالثة التي ذكرناها"، أي نتيجتها وثمرتها، وعنها نشأت، كما أن الضياء عن الشمس حصل.

ولما كان النور والحياة والقوة –التي ذكرناها– مما يثمر الوقار: جعل "سكينة الوقار" كالضياء لتلك السكينة، إذ هو علامة حصولها، ودليل عليها، كدلالة الضياء على حامله[1].

قوله: "الدرجة الأولى: سكينة الخشوع عند القيام للخدمة"، يريد به: الوقار والخشوع الذي يحصل لصاحب مقام الإحسان.

ولما كان الإيمان موجبا للخشوع، وداعيا إليه، قال – تعالى–: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ (الحديد: ١٦). دعاهم من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان. يعني: أما آن لهم أن يصلوا إلى الإحسان بالإيمان؟ وتحقق ذلك

(١) المرجع السابق، ص٤١٠.

بخشوعهم لذكره الذي أنـــزله إليهم؟[1]

ناقش ابن القيم مختلف المذاهب والأقوال الفلسفية والتي ذكرها الفلاسفة حول كمالات النفس التي لا بد مها، وأوضح جوانب الخلل والقصور فيها، وركزت تلك المذاهب على أن غاية كمال النفس هو استكمال قوتيها العلمية والعملية، فقوتها العلمية بانطباع صور المعلومات في النفس واستكمال قوتها العلمية بالعدل. وقد أورد ابن القيم أن غاية ما عندهم من العلم والعمل، ليس فيه بيان خاصية النفس التي لا كمال بدونها البتة وهو الذي خلقت له وأريد منها معرفة الله بأسمائه وصفاته ومعرفة ما ينبغي لجلاله وما ي- تعالى- ويتقدس عنه حيث يكون سلطان حبه قاهرا لكل محبة ولا سعادة للعبد في دنياه ولا أخراه إلا بذلك ولا كمال للروح بدونه[2].

لذلك فقد أورد ابن القيم في كتابه الروح أن طمأنينة الإيمان هي:الطمأنينة إلى أسماء الرب – تعالى- وصفاته نوعان: طمأنينة إلى الإيمان بها وإثباتها واعتقادها وطمأنينة إلى ما تقتضيه وتوجبه من أثار العبودية، مثاله الطمأنينة إلى القدر وإثباته والإيمان به يقتضى الطمأنينة إلى مواضع الأقدار التي لم يوثر العبد بدفعها ولا قدرة له على دفعها فيسلم لها ويرضى بها ولا يسخط ولا يشكو ولا يضطرب إيمانه فلا يأسى على ما فاته ولا يفرح بما آتاه لأن المصيبة فيه مقدرة قبل أن تصل إليه وقبل أن يخلق كما قال – تعالى-: (**مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ**) (الحديد: ٢٢ –

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٢) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٨، ص ١٢١.

٢٣)، وقال – تعالى-: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ﴾ (التغابن: ١١)، قال غير واحد من السلف: هو العبد تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم، فهذه طمأنينة إلى أحكام الصفات وموجباتها وآثارها في العالم وهى قدر زائد على الطمأنينة بمجرد العلم بها واعتقادها، وكذلك سائر الصفات وآثارها ومتعلقاتها كالسمع والبصر والعلم والرضا والغضب والمحبة فهذه طمأنينة الإيمان[١].

وهناك أيضا طمأنينة الإحسان فهي الطمأنينة إلى أمره امتثالا وإخلاصا ونصحا، فلا يقدم على أمره إرادة ولا هوى ولا تقليدا فلا يساكن شبهة تعارض خيره ولا شهوة تعارض أمره، بل إذا مرت به أنـزلها منـزلة الوسواس التي لأن يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يجدها، فهذا كما قال النبي ﷺ صريح الإيمان، وعلامة هذه الطمأنينة أن يطمئن من قلق المعصية وانـزعاجها إلى سكون التوبة وحلاوتها وفرحتها ويسهل عليه ذلك بأن يعلم أن اللذة والحلاوة والفرحة في الظفر بالتوبة، وهذا الأمر لا يعرفه إلا من ذاق الأمرين وباشر قلبه أثارهما فللتوبة طمأنينة تقابل ما في المعصية من الانـزعاج والقلق ولو فتش العاصي عن قلبه لوجد حشوه المخاوف والانـزعاج والقلق والاضطراب, وإنما يوارى عنه شهود ذلك سكر الغفلة والشهوة فإن لكل شهوة سكرا يزيد على سكر الخمر، وكذلك الغضب له سكر أعظم من سكر الشراب، ولهذا ترى العاشق والغضبان يفعل مالا يفعله شارب الخمر، وكذلك يطمئن من قلق الغفلة والإعراض إلى سكون الإقبال على الله وحلاوة ذكره وتعلق الروح بحبه ومعرفته، فلا طمأنينة للروح بدون هذا أبدا، ولو أنصفت نفسها لرأتها إذا فقدت ذلك

(١) ابن القيم، الروح، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٨٢، ص٢٩٦، ٢٩٧.

في غاية الانـــزعاج والقلق والاضطراب ولكن يواريها السكر فإذا كشف الغطاء تبين له حقيقة ما كان فيه(١).

إذن نعود مرة أخرى إلى قوله: "رعاية، وتعظيما، وحضورا"، هذه ثلاثة أمور تحقق الخشوع في الخدمة، وهي رعاية حقوقها الظاهرة والباطنة، فليس يضيعها خشوع ولا وقار.

الثاني: تعظيم الخدمة وإجلالها، وذلك تبع لتعظيم المعبود وإجلاله ووقاره، فعلى قدر تعظيمه في قلب العبد وإجلاله ووقاره: يكون تعظيمه لخدمته، وإجلاله ورعايته لها.

والثالث: الحضور، وهو إحضار القلب فيها مشاهدة المعبود كأنه يراه.

فهذه الثلاثة تثمر سكينة الوقار. والله– سبحانه– أعلم(٢).

أما الدرجة الثانية: "السكينة عند المعاملة بمحاسبة النفوس، وملاطفة الخلق، ومراقبة الحق".

هذه الدرجة هي التي يحوم عليها أهل التصوف، والعلم الذي يشمرون إليه للمعاملة التي بينهم وبين الله، وبينهم وبين خلقه. وتحصل بثلاثة أشياء.

أحدهما: **محاسبة النفس،** حتى تعرف مالها وما عليها، ولا يدعها تسترسل في الحقوق استرسالا، فيضيعها ويهملها.

وأيضا فإن زكاتها وطهارتها موقوف على محاسبتها، فلا تزكو ولا تطهر ولا تصلح

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٧، ٢٩٨.
(٢) المرجع السابق، ص٤١٠.

البتة إلا بمحاسبتها.

قال الحسن ﷺ: إن المؤمن والله لا تراه إلا قائما على نفسه، ما أردت بكلمة كذا؟ ما أردت بأكلة كذا؟ ما أردت بمدخل كذا ومخرج كذا؟ ما أردت بهذا؟ مالي ولهذا؟ والله لا أعود إلى هذا. ونحو هذا من الكلام، فبمحاسبتها يطلع على عيوبها ونقائصها، فيمكنه السعي في إصلاحها(١).

الثاني: ملاطفة الخلق، وهي معاملتهم بما يجب أن يعاملوه به من اللطف، ولا يعاملهم بالعنف والشدة والغلظة، فإن ذلك ينفرهم عنه، ويغريهم به، ويفسد عليه قلبه وحاله مع الله ووقته، فليس للقلب أنفع من معاملة الناس باللطف، فإن معاملة الناس بذلك: إما أجنبي فتكسب مودته ومحبته، وإما صاحب وحبيب فتستديم صحبته ومودته، وإما عدو ومبغض، فتنطفئ بلطفك جمرته وتستكفي شره، ويكون احتمالك لمضض لطفك به، دون احتمالك لضرر ما ينالك من الغلظة عليه والعنف به.

الثالث: مراقبة الحق – سبحانه–، وهي الموجبة لكل صلاح وخير عاجل وآجل، ولا تصح الدرجتان الأوليان إلا بهذه، وهي المقصودة لذاته، وما قبله وسيلة إليه، وعون عليه، فمراقبة الحق ﷻ توجب إصلاح النفس، واللطف بالخلق(٢).

وهنا يشير ابن القيم إلى أن الله ﷻ جعل لكل عضو من أعضاء الإنسان كمالا إن لم يحصل له فهو في قلق واضطراب وانـــزعاج بسبب فقد كماله الذى جعل له مثاله كمال العين بالإبصار، وكمال الأذن بالسمع، وكمال اللسان بالنطق، فإذا عدمت

(١) ابن القيم، الروح، ص٤١١.
(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، ص٤١١.

هذه الأعضاء القوى التي بها كمالها حصل الألم والنقص بحسب فوات ذلك، وجعل كمال القلب ونعيمه وسروره ولذته وابتهاجه في معرفته سبحانه وإرادته ومحبته والإنابة إليه، والإقبال عليه والشوق إليه والأنس به، فإذا عدم القلب ذلك كان أشد عذابا واضطرابا من العين التي فقدت النور ومن اللسان الذى فقد قوة الكلام والذوق، ولا سبيل له إلى الطمأنينة بوجه من الوجوه ولو نال من الدنيا وأسبابها ومن العلوم ما نال بأن يكون الله وحده هو محبوبه وإلهه ومعبوده وغاية مطلوبه وأن يكون هو وحده مستعانه على تحصيل ذلك، فحقيقة الأمر أنه لا طمأنينة له بدون التحقق بإياك نعبد وإياك نستعين، وأقوال المفسرين في الطمأنينة ترجع إلى ذلك، قال ابن عباس- رضى الله عنهما-: المطمئنة المصدقة، وقال قتادة: هو المؤمن اطمأنت نفسه إلى ما وعد الله، وقال الحسن: المصدقة بما قال الله – تعالى-، وقال مجاهد: هي النفس التي أيقنت بأن الله ربها المسلمة لأمر فيما هو فاعل بها، وروى منصور عنه قال: النفس التي أيقنت أن الله ربها وضربت جأشا لأمره وطاعته، فكلام السلف في المطمئنة يدور على هذين الأصلين طمأنينة العلم والإيمان وطمأنينة الإرادة والعمل(1).

أما الدرجة الثالثة: "السكينة التي تثبت الرضا بالقسم، وتمنع من الشطح الفاحش وتقف صاحبها على حد الرتبة، والسكينة لا تنـــزل إلا في قلب نبي، أو ولي".

هذه الدرجة الثالثة: كأنها عند الشيخ لأهل الصحو بعد السكر، ولمن شام بوراق الحقيقة.

فقوله: "تثبت الرضا بالقسم"، أي توجب لصاحبها أن يرضى بالمقسوم، ولا تتطلع

(1) ابن القيم، الروح، ص ٢٩٨، ٢٩٩.

نفسه إلى غيره، "وتمنع من الشطح الفاحش".

يعني: مثل ما نُقل عن أبي يزيد ونحوه، بخلاف الجنيد وسهل وأمثالهما، فإنهم لما كانت لهم هذه السكينة لم تصدر منهم الشطحات، ولا ريب أن الشطح سببه عدم السكينة، فإنها إذا استقرت في القلب منعته من الشطح(*) وأسبابه.

قوله: "وتوقف صاحبها على حد الرتبة"، أي توجب لصاحبها الوقوف عند حده من رتبة العبودية، فلا يتعدى مرتبة العبودية وحدها.

قوله: "والسكينة لا تنــزل إلا على قلب نبي أو ولي"، وذلك لأنها من أعظم مواهب الحق سبحانه ومنحته، ومن أجل عطاياه، ولهذا لم يجعلها في القرآن إلا لرسوله ﷺ وللمؤمنين -كما تقدم- فمن أعطيها فقد خُلعت عليه خُلع الولاية، وأعطي منشورها(١).

وقد ورد في المعجم الصوفي أن الرضا آخر مقامات السالك والرضا سكون القلب تحت جريان الحكم وقال الدقاق: ليس الرضا ألا تحس بالبلاء، وإنما الرضا ألا تعترض

(*) والشطح في المعجم الصوفي، كلام يترجم اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلبا محفوظا. وقيل الشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي، والشطح في لغة العرب هو الحركة، وهو عند الصوفية حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبروا عنه بعبارة مشكلة يستغربها السامع إلا من كان من أهلها ويكون متبحرا في علمها، مثل قول أبي يزيد البسطامي: "سبحاني ما أعظم شاني"، وقول الحلاج: "أنا الحق"، وقد حاول الجنيد تفسير أمثال هذه الأقوال، وله كلام جيد في ذلك. وعلى أي الأحوال فلا معصوم إلا الأنبياء، ومن الجائز أن يقع العارف في الباطل. انظر، د. عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، ص١٣٤.

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، ص٤١٢.

على الحكم والقضاء، وشرطه أن يكون بعد القضاء وأما مثله فإنه عزم على الرضا[1].

منـــزلة الطمأنينة:

هناك آيات كثيرة من كتاب الله – تعالى– تعبر عن الطمأنينة أوردها ابن القيم في منـــزلة الطمأنينة كقوله – تعالى–: (**ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ**) (الرعد: ٢٨)، وفي موضع آخر قال – تعالى–: (**يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴿٢٩﴾ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾**) (الفجر: ٢٧-٣٠).

بعد الطمأنينة يأتي الأنس بحب الله، وهذا ما وضحه ابن الجوزي حينما قال: "لله در أقوام لاطفهم بأنسه فتقربوا إليه بقلب سليم، أذاقهم حلاوة مناجاته فكل منهم بحبه يهيم، أسكن قلوبهم حبه فليلهم بالأشواق ليل سليم، طهرها من الهوى فحب الدنيا عنها راحل وحب الآخرة مقيم، على كل حال لا يعرفون سواه، فأهلا به من تنعيم، وأهلا به من نعيم[2].

وقد أوضح ابن القيم من خلال كتابه مدارج السالكين أن الطمأنينة "سكون القلب إلى الشيء، وعدم اضطرابه وقلقه". ومنه الأثر المعروف "الصدق طمأنينة، والكذب ريبه"[3]، أي الصدق يطمئن إليه قلب السامع، ويجد عنده سكونا إليه،

---

(١) د. عبد المنعم الحفني، المعجم الصوفي، ص ١٠٨.

(٢) أبي الفرج بن الجوزي، بحر الدموع، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط ١، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ص ١٢٥.

(٣) أخرجه الترمذي (جـ٥/٢٥١٨)، وقال حسن صحيح.

والكذب يوجب له اضطرابا وارتيابا، ومنه قوله ﷺ: "**البر ما اطمأن إليه القلب**"[(١)]، أي: سكن إليه وزال عنه اضطرابه وقلقه[(٢)].

وفي "ذكر الله" ها هنا قولان:

أحدهما: أنه ذكر العبد ربه، فإنه يطمئن إليه قلبه ويسكن، فإذا اضطرب القلب وقلق فليس له ما يطمئن به سوى ذكر الله.

فمنه من قال: هذا في الحلف واليمين، إذا حلف المؤمن على شيء سكنت قلوب المؤمنين إليه واطمأنت، ويروى هذا عن ابن عباس –رضي الله عنهما.

في زمنهم من قال: بل هو ذكر العبد ربه بينه وبينه، يسكن إليه قلبه ويطمئن.

والقول الثاني: إن ذكر الله هَهُنا القرآن، وهو ذكره الذي أنــزله على رسوله، به طمأنينة قلوب المؤمنين، فإن القلب لا يطمئن إلا بالإيمان واليقين، ولا سبيل إلى حصول الإيمان واليقين إلا من القرآن، فإن سكون القلب وطمأنينته من يقينه، واضطرابه وقلقه من شكه. والقرآن هو المحصل لليقين، الدافع للشكوك والظنون والأوهام، فلا تطمئن قلوب المؤمنين إلا به، وهذا القول هو المختار.

وكذلك القولان أيضا في قوله – تعالى-: (**وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ**) (الزخرف: ٣٦).

والصحيح: أن ذكره الذي أنــزله على رسوله –وهو كتابه- من أعرض عنه قيض له شيطانا يضله ويصده عن السبيل، وهو يحسب أنه على هدى، والمعرض عنه في قوله

---

(١) أخرجه أحمد (جـــ٤، ص١٩٤)، عن أبي ثعلبه وهو حديث صحيح.
(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، ص٤١٢.

- تعالى-: (قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾) (طه: ١٢٥ – ١٢٦).

إذن جعل الله –سبحانه- الطمأنينة في قلوب المؤمنين ونفوسهم، وجعل الغبطة والمدحة والبشارة بدخول الجنة لأهل الطمأنينة، فطوبى لهم وحسن مآب.

وفي قوله – تعالى-: (يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾) (الفجر: ٢٧ – ٢٨)، دليل على أنها لا ترجع إليه إلا إذا كانت مطمئنة، فهناك ترجع إليه، وتدخل في عباده، وتدخل جنته، وكان من دعاء بعض السلف: "اللهم هب لي نفسا مطمئنة إليك"[١].

فالنفس المطمئنة والملك وجنده من الإيمان يقتضيان من النفس المطمئنة التوحيد والإحسان والبر والتقوى والصبر والتوكل والتوبة والإنابة والإقبال على الله وقصر الأمل والاستعداد للموت وما بعده، والشيطان وجنده من الكفر يقتضيان من النفس الأمارة ضد ذلك، وقد سلط الله- سبحانه- الشيطان على كل ما ليس له ولم يرد به وجهه ولا هو طاعة له وجعل ذلك إقطاعه فهو يستنيب النفس الأمارة على هذا العمل والإقطاع ويتقاضى أن تأخذ الأعمال من النفس المطمئنة فتجعلها قوة لها فهي أحرص شيء على تخليص الأعمال كلها وأن تصير من حظوظها، فأصعب شيء على النفس تخليص الأعمال من الشيطان ومن الأمارة لله، فلو وصل منها عمل واحد كما ينبغي لنجا به العبد، ولكن أبت الأمارة والشيطان أن يدعا لها عملا واحدا يصل إلى الله كما

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، ص٤١٣.

قال بعض العارفين بالله وبنفسه والله لو أعلم أن لي عملا واحدا وصل إلى الله لكنت أفرح بالموت من الغائب يقدم على أهله، وقال عبد الله بن عمر: لو أعلم أن الله تقبل مني سجدة واحدة لم يكن غائب أحب إلى من الموت "إنما يتقبل الله من المتقين"[(١)].

وهذا ما أورده صاحب المنازل: "الطمأنينة: سكون يقويه أمن صحيح، شبيه بالعيان، وبينها وبين السكينة فرقان".

أحدهما: أن "السكينة" صولة تورث خمود الهيبة أحيانا، والطمأنينة سكون آمن في استراحة أنس.

والثاني: أن "السكينة "تكون نعتا، وتكون حينا بعد حين، والطمأنينة لا تفارق صاحبها، الطمأنينة: موجبة السكينة، وأثر من آثارها، وكأنها نهاية السكينة.

فقوله: "سكون يقويه أمن" أي: سكون القلب مع قوة الأمن الصحيح الذي لا يكون أمن غرور، فإن القلب قد يسكن إلى أمن غرور، ولكن يطمئن به لمفارقة ذلك السكون له والطمأنينة لا تفارقه، فإنها مأخوذة من الإقامة، يقال: اطمأن بالمكان والمنـــزل: إذا أقام به[(٢)]

وسبب صحة هذا الأمن المقوي للسكون: شبهة بالعيان، بحيث لا يبقى معه شيء من مجوزات الظنون والأوهام، بل كأن صاحبه يعاين ما يطمئن به. فيأمن به اضطراب قلبه وقلقه وارتيابه.

وأما الفرقان اللذان ذكرهما بينها وبين السكينة، فحاصل الفرق الأول: أن

---

(١) ابن القيم، الروح، ص ٣٠٥

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، ص ٤١٤.

"السكينة" تصول على الهيئة الحاصلة في القلب، فتخمدها في بعض الأحيان، فيسكن القلب من انـــزعاج الهيبة بعض السكون، وذلك في بعض الأوقات، فليس حكما دائما مستمرا، وهذا يكون لأهل "الطمأنينة" دائما، ويصحبه الأمن والراحة بوجود الأنس، فإن الاستراحة في "السكينة" قد تكون من الخوف والهيبة فقط، والاستراحة في منـــزل الطمأنينة تكون مع زيادة أنس، وذلك فوق مجرد الأمن، وقدر زائد عليه[١].

وحاصل الفرق الثاني: أن "الطمأنينة" ملكة، ومقام لا يفارق، و"السكينة" تنقسم إلى سكينة هي مقام ونعت لا يزول وإلى سكينة تكون وقتا دون وقت، هذا حاصل كلامه، والذي يظهر لي في الفرق بينهما أمران، سوى ما ذكر:

أحدهما: أن ظفره وفوزه بمطلوبه الذي حصل له السكينة بمنـــزلة من واجهه عدو يريد هلاكه، فهرب منه عدوه، فسكن روعه. والطمأنينة بمنـــزلة حصن رآه مفتوحا فدخله، وأمن فيه، وتقوى بصاحبه وعدته، فللقلب ثلاثة أحوال:

أحدهما: الخوف والاضطراب والقلق من الوارد الذي يزعجه ويقلقه.

الثاني: زوال ذلك الوارد الذي يزعجه ويقلقه عنه وعدمه.

الثالث: ظفره وفوزه بمطلوبه الذي كان ذلك الوارد حائلا بينه وبينه[٢].

وقد أوضح ابن قيم أن كل منها يستلزم الأخر ويقارنه، فالطمأنينة تستلزم السكينة ولا تفارقها، وكذلك بالعكس، لكن استلزام الطمأنينة للسكينة أقوى من استلزام السكينة للطمأنينة.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

والثاني: أن "الطمأنينة" أعم، فإنها تكون في العلم والخبر به، واليقين والظفر بالمعلوم، ولهذا اطمأنت القلوب بالقرآن لما حصل لها الإيمان به، ومعرفته والهداية به في ظلم الآراء والمذاهب، واكتفت به منها، وحكمته عليها وعزلتها، وجعلت له الولاية بأسرها كما جعلها الله، فبه خاصمت، وإليه حاكمت، وبه صالت، وبه دفعت الشبه.

وأما "السكينة": فإنها ثبات القلب عند هجوم المخاوف عليه، وسكونه وزوال قلقه واضطرابه، كما يحصل لحزب الله عند مقابلة العدو وصولته، والله سبحانه أعلم[١].

درجات الطمأنينة:

أورد ابن قيم للطمأنينة درجات ثلاث:

الدرجة الأولى: طمأنينة القلب بذكر الله، وهي طمأنينة الخائف إلى الرجاء، والضجر إلى الحكم، والمبتلى إلى المثوبة.

قد تقدم أن الطمأنينة بذكر الله بكلامه وكتابه، ولا ريب أن الذي ذكره في هذه الدرجة: هو من جملة الطمأنينة بذكره، وهي أهم من ذلك، فذكر طمأنينة الخائف إلى الرجاء، فإن الخائف إذا طال عليه الخوف واشتد به، وأراد الله ﷻ أن يريحه، ويحمل عنه: أنـــزل عليه السكينة، فاستراح قلبه إلى الرجاء وأطمان به، وسكن لهيب خوفه[٢].

وقد ذكر ابن القيم في كتاب الروح، أن النفس تطمئن بعبوديتها لربها ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه، فإن سمة محبته وخوفه ورجائه،

(١) المرجع السابق، ص ٤١٥، انظر أيضا: الفروق لابن قيم الجوزية، جمع وترتيب: يوسف الصالح، ط١، ١٤١٣هـــ -١٩٩٢م، ص٩٥.
(٢) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص٤١٥.

فيستغني بمحبته عن حب ما سواه وبذكره عن ذكر ما سواه وبالشوق إليه ولقائه عن الشوق إلى ما سواه، فالطمأنينة إلى الله – سبحانه– حقيقة ترد منه سبحانه على قلب عبده تجمعه عليه، وترد قلبه الشارد إليه حتى كأنه جالس بين يديه يسمع به ويبصر به ويتحرك به ويبطش به، فتسري تلك الطمأنينة في نفسه وقلبه ومفاصله وقواه الظاهرة والباطنة تجذب روحه إلى الله، ويلين جلده وقلبه ومفاصله إلى خدمته والتقرب إليه، ولا يمكن حصول الطمأنينة الحقيقية إلا بالله وبذكره وهو كلامه الذي أنـــزله على رسوله، كما قال – تعالى–: (**ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ**) (الرعد: ٢٨).

إذن فحقيقة الطمأنينة التي تصير بها النفس مطمئنة أن تطمئن في باب معرفة أسمائه وصفاته ونعوت كماله إلى خبرة الذي أخبر به عن نفسه، وأخبرت به عنه رسله، فتتلقاه بالقبول والتسليم والإذعان، وانشراح الصدر له، وفرح القلب به، فإنه معرف من معرفات الرب سبحانه إلى عبده على لسان رسوله، فلايزال القلب في أعظم القلق والاضطراب في هذا الباب حتى يخالط الإيمان بأسماء الرب – تعالى– وصفاته وتوحيده وعلوه على عرشه، وتكلمه بالوحي بشاشة قلبه، فينـــزل ذلك عليه نـــزول الماء الزلال على القلب الملتهب بالعطش، فيطمئن إليه، ويسكن إليه[١].

نعود مرة أخرى إلى الدرجة الأولى من درجات الطمأنينة عند بن القيم فيقول: "أما طمأنينة الضجر إلى الحكم"، فالمراد بها: أن من أدركه الضجر من قوة التكاليف، وأعباء الأمر وأثقاله –ولاسيما من أقيم مقام التبليغ عن الله، ومجاهدة أعداء الله،

(١) ابن قيم الجوزية، الروح، حققه: محمد إسكندر بلدا، دار الكتب العلمية ١٩٨٢، ص٢٩٦.

وقطاع الطريق إليه- فإن ما يحمله ويتحمله فوق ما يحمله الناس ويتحملونه، فلابد أن يدركه الضجر، ويضعف صبره، فإذا أراد الله أن يريحه ويحمل عنه: أنـزل عليه سكينته، فاطمأن إلى حكمه الديني، وحكمه القدري، ولا طمأنينة له بدون مشاهدة الحكمتين، وبحسب مشاهدته لهما تكون الطمأنينة، فإنه إذا اطمأن إلى حكمه الديني علم أنه دينه الحق، وهو صراطه المستقيم، وهو ناصره وناصر أهله وكافيهم ووليهم[١].

وإذا اطمأن إلى حكمه الكوني: علم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له، وأنه ما يشاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا وجه للجزع والقلق إلا ضعف اليقين والإيمان، فإن المحذور والمخوف: إن لم يُقّدر فلا سبيل إلى وقوعه، وإن قدر فلا سبيل إلى صرفه بعد أن أبرم تقديره، فلا جزع حينئذ – لا مما قدر ولا مما لم يقدر[٢]، نعم إن كان له في هذه النازلة حيلة، فلا ينبغي أن يضجر عنها، وإن لم يكن فيها حيلة، فلا ينبغي أن يضجر منها، فهذه طمأنينة الضجر إلى الحكم، وفي فضل هذا قال قائل:

ما قد قضي يا نفس فاصطبري لـه ولك الأمان من الذي لم يقـدر

وتحققـي أن المقـدر كـائن يجري عليك حذرت أم لم تحذري

فلا ريب أن المبتلى إذا قويت مشاهدته للمثوبة سكن قلبه واطمأن بمشاهدة العوض وإنما يشتد به البلاء إذا غاب عنه ملاحظة الثواب، وقد تقوى ملاحظة العوض حتى يستلذ بالبلاء ويراه نعمة، ولا تستبعد هذا، فكثير من العقلاء إذا تحقق نفع الدواء الكريه فإنه يكاد يلتذ به، وملاحظته لنفعه تغيبه عن تألمه أو تخففه عنه، والعمل المعول

(١) المرجع السابق، ص٤١٦.
(٢) ابن قيم الجوزية، الروح، حققه: محمد إسكندر بلدا، ص٤١٦.

عليه: إنما هو على البصائر والله أعلم[١].

فالله ﷻ قد منح الإنسان الإرادة الحرة، ليضعه موضع الامتحان، وهذه الإرادة الواعية لديه واقعة بين دوافع علوية ودوافع سفلية، ودوافع الخير تعتمد على الإيمان بالغيب، وهو قضية فكرية ووجدانية، ودوافع الشر تعتمد على منطق الحس ولذات الجسد، وهذه حيوانية بهيمية[٢].

أما الدرجة الثانية كما أوردها ابن القيم فهي طمأنينة الروح، يقول بن القيم: "طمأنينة الروح في القصد إلى الكشف، والشوق إلى العدة، وفي التفرقة إلى الجمع".

طمأنينة "الروح" أن تطمئن في حال قصدها، ولا تلتفت إلى ما وراءها، والمراد بالكشف: كشف الحقيقة، لا الكشف الجزئي السفلي، وهو ثلاث درجات.

كشف عن الطريق الموصل إلى المطلوب، وهو الكشف عن حقائق الإيمان، وشرائع الإسلام.

وكشف عن المطلوب المقصود بالسير: وهو معرفة الأسماء والصفات، ونوعي التوحيد وتفاصيله، ومراعاة ذلك حق رعايته، وليس وراء ذلك إلا الدعاوي والشطح والغرور[٣].

وقوله: "وفي الشوق إلى العدة".

يعني: أن الروح تظهر في اشتياقها إلى ما وعدت به، وشوقت إليه، فطمأنتها بتلك العدة: تسكن عنها لهيب اشتياقها، وهذا شأن كل مشتاق إلى محبوب وعد بحصوله إنما

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٢) د. حسن الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ص ٢٥٤.
(٣) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص٤١٦.

يحصل لروحه الطمأنينة بسكونها إلى وعد اللقاء، وعلمها بحصول الموعود به[١].

وقوله: "وفي التفرقة إلى الجمع".

أي وتطمئن الروح في حال تفرقتها إلى ما اعتادته من الجمع، بأن توافيها روح فتسكن إليه وتطمئن به، كما يطمئن الجائع الشديد الجوع إلى ما عنده من الطعام، ويسكن إليه قلبه، وهذا إنما يكون لمن أشرف على الجمع من وراء حجاب رقيق، وشام برقه، فاطمأن بحصوله، وأما من بينه وبينه الحجب الكثيفة فلا يطمئن[٢].

الدرجة الثالثة: أوردها ابن القيم بطمأنينة شهود الحضرة إلى اللطف، وطمأنينة الجمع إلى البقاء وطمأنينة المقام إلى نور الأزل.

هذه الدرجة الثالثة تتعلق بالفناء والبقاء، فالواصل إلى شهود الحضرة: مطمئنة إلى لطف الله، و"حضرة الجمع" يريدون بها الشهود الذاتي[٣].

ويورد ابن القيم للشهود مراتب فيقول هناك شهود الفعال: أول مراتب الشهود، ثم فوقه: شهود الأسماء والصفات، ثم فوقه: شهود الذات الجامعة إلى الأفعال والأسماء والصفات، والتجلي عند القوم: بحسب هذه الشهود الثلاثة.

فأصحاب تجلي الأفعال: مشهدهم توحيد الربوبية، وأصحاب تجلي الأسماء والصفات: مشهدهم توحيد الألوهية، وأصحاب تجلي الذات: يغنيهم به عنهم[٤].

وقد يعرض لبعضهم بحسب قوة الوارد وضعف المحل عجز عن القيام والحركة، فربما

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٢) المرجع السابق، ص٤١٧.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص٤١٧.

عطل بعض الفروض، وهذا له حكم أمثاله من أهل العجز والتفريط، والكاملون منهم قد يفترون في تلك الحال عن الأعمال الشاقة، ويقتصرون على الفرائض وسننها وحقوقها، ولا يقعد بهم ذلك الشهود والتجلي عنها، ولا يؤثرون عليه شيئا من النوافل والحركات لم تعرض عليهم البتة، وذلك في طريقهم رجوع وانقطاع.

وأكمل من هؤلاء من يصحبه ذلك في حال حركته ونوافله فلا يعطل ذرة من أوراده، والله- سبحانه- قد فاوت من قوة القلب أشد من تفاوت قوى الأبدان. وفي كل شيء وله آية، وصاحب هذا المقام آية من آيات الله لأولي الألباب والبصائر.

الحب يثمر في النفس السكينة:

يقول الإمام ابن القيم في وجوب الله: "هذه المحبة هي قطب هذا الشأن، وما دونها مجاب، نادت عليها الألسن وادعتها الخليقة وأوجبتها جد العقول"(١).

يقول ابن الخطيب: "أن جميع الفضائل مطلوبة من أجل الحب وهذا الحب مطلوب لذاته وهي إما وسيلة إلى المحبة أو ثمرة من ثمراتها فالتوبة هي من أسباب الحب لأن الوصول إلى المحبوب متعذر بغير تطهير السر عما سواه وكذلك الخوف الذي يسوق الراكب إلى مناخ التوبة أما الزهد فهو حقيقية الخروج عما سوى المحبوب"(٢).

يقسم ابن القيم المحبة لله سبحانه إلى ظاهرة وباطنة فالمحبة الباطنة عنده هي المحبة الخالصة من الشوائب والعلل والأغراض. وصاحبها مراج، ومجذوب ومطلوب، وما دونها من المحاب: فصاحبها باق مع إرادته من محبوبه أما محبة الإحسان والأفعال:

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) عبد العزيز بن عبد الله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب، دار الغرب الإسلامي، ط٢، سنة ١٩٨٣، ص ٦٣.

فظاهر"[١].

أما محبة الصفات فصاحبها مع لذة روحه ونعيم قلبه بمطالعة الصفات فإن لذة الأرواح والعقول لامحالة في مطالعة صفات الكمال، ونعوت الجمال. وهذه المرتبة كما صورها ابن القيم فإنه لا وصول لأحد إليها إلا بالحق، فالحق – تعالى- فهي غير كسبية. ولا تنال فلا يمكن فيها الدعوى فإن شأنها أجل من ذلك. وقوله: "أوجبتها العقول"، يريد أن العقل يحكم بوجوبها وهو كما قال: فإن العقول تحكم بوجوب تقديم محبة الله على محبة النفس والأهل والمال والولد، وكل ما سواه، وكل من لم يحكم عقله بهذا، فلا تعبأ بعقله.

فإن العقل والفطرة والشرعة، والاعتبار، والنظر تدعو كلها إلى محبته سبحانه، بل إلى توحيده في المحبة، وإنما جاءت الرسل بتقرير ما في الفطر والعقول[٢].

فلينظر العابدون إلى الله، وإلى ما اتصف الله – سبحانه- نفسه من صفات "الرحمن والرحيم واللطيف والودود والغفور"، هذه الصفات وما تحويه من صفات الجمال من رحمة بعباده ومحبة لهم وشفقه عليهم وغفران لذنوبهم، وذكر ما أعده الله للمؤمنين من الأبرار في الدار الأخرة من ضروب النعيم، كل هذا يبعث في النفوس نوعا من السكينة والطمأنينة والمحبة والرغبة[٣].

ولكن هناك عامل أساسي وباعث وجوهري لهذا الحب وهو المعرفة "لأن الإنسان

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، ج٣، ص ٣٦.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) د. أحمد عبد القادر، الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٨، ص ١١١-١١٣.

لا يحب محبوبا إلا بعد سبق العلم بكمال ذاته"، فإذا أحبه اشتاق إليه وقاسى مرائر الصبر في طرق بابه وتجاذب نفسه الرجاء والخوف من الحجاب وفوات الحظ فإن تمكن الحب أثمر الرضا بمراد المحبوب والزهد فيما سواه وتغريده بالكمال والجمال.

فالحب شجرة لها أغصان وأفنان وأوراق وثمار وهي الأصل الذي تتفرع منه الفضائل[1].

إذن فالوصل به سعادة وسكينة، والرضا والطمأنينة هي ثمار المحبة لله، فالقرب نعمة وإشراق للنفس ولقد ربط ابن مسكويه بين الخير الأسمى والسعادة القصوى أو بين السعادة والفضيلة، وليس أسمى ولا أفضل ولا أعلى أن يرتبط الإنسان بخالقه برباط الحب الذي هو غاية ومراد وشوق. فهذا قمة السعادة وقمة الهدوء والسكينة.

فالسعيد التام عند ابن مسكويه هو من توفر حظه من الحكمة فهو ينعم بروحانيته بين الملا الأعلى يستمد منه لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي لذلك يكون أبدا خاليا من الآلام والحسرات التي لا تخلو صاحب المرتبة الأولى[*].

ويكون مسرورا أبدا بذاته مغتبطا بحاله وبما يصل له دائما من فيض ونور الأول فليس يسر إلا بتلك الأحوال ولا يغتبط إلا بتلك المحاسن ولا يهتم إلا لإظهار تلك الحكمة من أهلها. ولا يرتاح إلا لمن ناسبه أو قاربه أو أحب الاقتباس منه وهذه هي المرتبة التي وصل إليها فقد وصل إلى أخر السعادات وأقصاها[2].

ولا بد لذلك من صرف القصد إلى الأمور الإلهية وقطع كل صلة بالمحسوسات

---

(١) د. عبد العزيز بن عبد الله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب، ص ٦٤، ٦٥.

(*) المرتبة الأولى هو الذي ينشغل بمتع الحياة والزخارف الحسية التي تعوقه عما يلاحظه ويمنعه من الترقي، فهو غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام.

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٥٠.

حتى يصل إلى مرتبة الملائكة الخالصة لله ﷻ ثم الملائكة[١].

ونجد ابن الجوزي في كتابه صيد الخاطر في فصل من ذاق طعم المعرفة وجد طعم المحبة. وصف حال الرضا، فإني أجد نسيما من ذكره فيه روح للروح. إن الرضا من جملة ثمرات المعرفة، فإذا عرفته رضيت بقضائه، وقد يجرى في ضمن القضاء مرارات يجد بعض طعمها الراضي. أما العارف فتقل عنده المرارة، لقوة حلاوة المعرفة. فإذا ترقى بالمعرفة إلى المحبة، صارت مرارة الأقدار، حلاوة، كما قال القائل:

عـــذابك فيـــك عـــذب وبعـــده فيـــك قـــرب

وأنـــت عنـــدي كروحـــي بـــل أنـــت فيهـــا أحـــب

حســـبي مـــن الحـــب أني لمـــا تحـــب أحـــب[٢]

وهذا هو ابن حزم يعلن أن السكينة هي ذروة السعادة في نظره لما لقاه من تنقل واضطهاد. إن السمينة الناتجة عن المعرفة عند ابن حزم، هي أبرز ما يتميز به الحكيم عند الرواقيين، فالمعرفة التي عنده قد حررته من الأخطاء والعثرات، كما يتمتع بالسكينة والراحة النفسية، لأنه يعد خيرات الروح الأشياء الوحيدة القيمة فيتحرر بالتالي من علائق الشهوة والحاجة[٣].

يعود ابن القيم ليقرر أن محبة الله مقدمة على محبة النفس والأهل والمال والولد، وكل ما سواه وكل من لم يحكم عقله بهذا: فلا تعبأ بعقله. فإن العقل والفطرة

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) ابن الجوزي، صيد الخاطر، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية لبنان، سنة ١٩٩٢، ص ص ١٥١.

(٣) حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي، دار الحكمة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٢، ص١٣٠.

والشرعة والاعتبار، والنظر. تدعو كلها إلى محبته سبحانه بل إلى توحيده في المحبة. وإنما جاءت الرسل بتقرير ما في الفطر والعقول. كما قيل:

هب الرسل لم تأت من عنده	**ولا أخبرت عن جمال الحبيب**
أليس من الواجب المستحق	**محبته في اللقاء والمغيب؟**
فمن لم يكن عقله أمرا	**بذا، ماله في الحجي من نصيب**
وإن العقول لتدعو إلى	**محبة فاطرها من قريب**
أليست على ذاك مجبولة	**ومفطورة لا بكسب غريب**
أليس الجمال حبيب القلوب	**لذات الجمال، وذات القلوب؟**
أليس جميلا يحب الجمال؟	**– تعالى– إله الورى عن نسيب**
أما بعد ذلك إحسانه	**بداع إليه لقلب المنيب؟**
أليس إذا كملا أوجبا	**كمال المحبة للمستجيب؟[1]**

وبالمحبة يختتم ابن القيم الجوزية مفهوم السكينة فمحبة الله هي أعلى قمة من الممكن أن تصل إليها النفس حتى تسعد وتسكن. فالحب قد ملأ القلب و لم يترك مكانا لألم أو لبؤس أو لشقاء فقد ارتاحت النفس وهدأت بمحبة الخالق، وغمرت النفس بضياء النور الإلهي. فماذا تريد النفس بعد ذلك. فلقد تحقق الوصل وبلغت بحبه الكمال.

* * *

(١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص ٣٦، ٣٧.

الخاتمة

وقد تضمنت النتائج التالية:

أولاً: السكينة عند سقراط تكمن في معرفة النفس، وقد توصل إلى أن كل إنسان قادر على معرفة نفسه من خلال قيادة أفكاره وتنظيمها، لو أنه التزم حد الأشياء وتعريفها.

ثانيًا: وصل سقراط إلى السكينة عن طريق العلم، فالفوضى العقلية التي تصيب الناس وسيطرة الشهوات على قلب الإنسان هو الذي يؤدى به إلى الاضطراب والقلق وهي موطن الجهل بالنفس. فالسعادة عنده في المعرفة وأعلى معرفة عنده هي معرفة القيم المطلقة والتي تتمثل في النفس ومنه تستمد القيم الأخرى حياتها.

ثالثًا: أقبل سقراط على الموت راضيا، في سعادة واطمئنان فهو ذاهب إلى العالم الآخر بهدى من الآلهة مرضيا عليه منها. فهو سوف يتابع في العالم الآخر بحثه في المعرفة، وسوف يحيا حياة أبدية خالدة لا يقضي عليه فيها موت أو فناء.

رابعًا: وجد سقراط أن ارتباط الإنسان باللذة هي التي تولد فيه إحساسه بالألم، وإذا أراد الإنسان التخلص من هذا الإحساس فعليه تنظيم رغباته والسيطرة عليها. ووجد سقراط أن القناعة تسعد القانع، فضبط النفس وتهذيبها، يهبها التبصر الذي يسعدنا لأنه هو الذي يصيرنا حكماء.

خامسًا: الحكيم عنده هو الذي يحيا حياة الاعتدال فلا إضعاف لذاتنا بل تقويتها وزيادتها فالأسس الذي نقيم عليها بناء الإنسان الصحيح هي حياة الاعتدال والنصفة والإخلاص.

سادسًا: توصل سقراط إلى مبادئ عامة في مجال الأخلاق وفى إيجاد مقياس يقيني ثابت تقاس به خيرية الأفعال أو شريتها، ونوصل في مجال المعرفة إلى المعاني "الكلية" التي هي هدف وغاية عند سقراط.

سابعًا: اللذة عنده تمثل مشاعر الندم والحيرة والقلق وتولد مشاعر مريرة عقب انتهائها. بينما السعادة تمثل الهدوء والسكينة والراحة والحبور، ويترتب عليها إبعاد حكم العقل فيما يتعلق بمضمون العلم الذي تصل إليه في مجال الفعل الإنساني.

ثامنًا: وضحت من خلال البحث مفهوم الطمأنينة السلبية في مقابل الطمأنينة الإيجابية وقد تبنى هذا المبدأ القورنيائيون فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائنا ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها.

تاسعًا: اتضح معنى السكينة عند سقراط من خلال التضاد بين السكينة والقلق وقد اتضح هذا المفهوم جليا من خلال الحالة التي تعرض لها عند إقدامه على الموت في طمأنينة وسكينة، فكيف جمع سقراط بين القطبين المتنافرين، فكيف يجمع بين الهدوء والطمأنينة وبين قلق الموت وتوتره وعنف مشاعره، وقد بينت أنه جمع بينهما من خلال مفهومه عن الحرية التي هي حياة السعادة والانطلاق بالنسبة للفيلسوف الذي وجد أن جسده كان سبب ألمه وشقائه وتحرره منه هو حياة الراحة والسعادة.

عاشرًا: تناولت من خلال بحثي من يطلق عليهم دعاة السعادة، وهم أصحاب مذهب المنفعة الذي يدعو إلى اللذة هي غاية لأفعال الإنسان، اعتقادا منهم أن الطبيعة الإنسانية لا تعدو إلا أن تكون شهوة وهوى وقد مثل هذا الاتجاه أرستبوس وثيودوروس، وجون ستيوارت مل، وبتنام.

حادي عشر: اتضح أيضًا من خلال البحث ارتباط السكينة بالحب عند سقراط وذلك من خلال التطلع إلى جمال الواحد الأسمى، وكيف تدرك النفس هذا التنوير الفجائي لهذا الجمال السرمدي.

ثاني عشر: أما مفهوم السكينة في الفكر الإسلامي والذي اتضح من خلال ابن قيم الجوزية وقد أوردها بأنها الطمأنينة والوقار، والسكون الذي ينزله الله على قلب عبده، عند اضطرابه من شدة المخاوف فلا ينزعج بعد ذلك لما يرد عليه ويوجب له زيادة الإيمان وقوة اليقين والثبات.

ثالث عشر: بينت من خلال البحث أن السكينة وهبية وليست كسبية فهي ليست تحصل باجتهاد ولا بكسب، وقد بينها ابن القيم بأنها النور والحياة، ومن استشعرها فإنه تلتذ به روحه وتغنيه عن لذة المعصية.

رابع عشر: قسم ابن القيم السكينة إلى درجات سكينة الخشوع، وسكينة عند المعاملة بمحاسبة النفوس، وسكينة التي تبث الرضا بالنفس.

خامس عشر: أورد ابن القيم الطمأنينة منزلة وهي مصاحبة للسكينة. والطمأنينة عنده هي سكون القلب إلى الشيء وعدم اضطرابه وقلقه، وأعلى أنواع الطمأنينة عنده هي ذكر الله. واتضح ذلك في قوله – تعالى-: (**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**).

سادس عشر: أورد ابن القيم درجات للطمأنينة فهي طمأنينة القلب بذكر الله، وطمأنينة الروح في القصد إلى الكشف، وطمأنينة شهود الحضرة إلى اللطف وهذه الدرجة تتعلق بالفناء والبقاء.

سابع عشر: الحب عند ابن القيم يثمر في النفس السكينة، وقد قسمها محبة ظاهرة

ومحبة باطنة، والباطنة عنده هي المحبة الخالصة من الشوائب والأعراض، أما محبة الإحسان والأفعال فهي ظاهرة. والمحبة هي أعلى قمة من الممكن أن تصل إليها النفس حتى تسعد وتسكن. وأعلى درجات المحبة هي محبة الله سبحانه و- تعالى- فهي مبتغى النفس في المبتدأ والانتهاء.

ثامن عشر: وقد انتهيت من خلال بحثي أن هناك اتفاق بين مفهوم السكينة عند سقراط، ومفهوم السكينة عند ابن القيم برغم اختلاف العصور والعقيدة، ولكن انتهيت إلى أن النفس الإنسانية التي تتخذ من الفضيلة والقيم الأخلاقية منهجا تسير عليه سوف تصل في النهاية إلى تلك النتيجة، وهذا هو مناط الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها جميعا، فالتحرر من قيود البدن وتزكية النفس ورقيها يجعلها ترتقي إلى هذه الغاية.

وفى نهاية بحثي أسأل الله العلى القدير أن تبلغ كل نفس إنسانية هذه الغاية، وأن تزكى النفس التي هي نور من قبس الله حتى تطلع على النور الإلهي وتسكن وتهدأ فتكون قد حظيت بسعادة الدنيا والآخرة. وهذا المعنى قد أورده الصوفية حينما قالوا لو يعلم الناس مقدار السعادة التي تحصل لنا لحاربونا عليها بالسيوف. فالسكينة والسعادة التي تصل إليها النفس في ظل ترقى وعلو وتزكية هي غاية الغايات. والله من وراء القصد وهو يهدى إلى سواء السبيل.

* * *

قائمة المراجع العربية

١. ابن الجوزي، صيد الخاطر، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية لبنان، سنة ١٩٩٢.

٢. ابن قيم الجوزية، الروح، حققه محمد إسكندر بلدا، دار الكتب العلمية ١٩٨٢.

٣. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق عماد عامر.

٤. مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٨.

٥. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة الوطني، (د.ت).

٦. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، (د.ت).

٧. البير ثويستزر، فكر الهند كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور، ترجمة يوسف شلب الشام، صلال للدراسات والترجمة والنشر، ط١، سنة ١٩٩٤.

٨. الراغب الأصفهاني، في غريب القرآن، دار المعرفة، (د.ت).

٩. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، سنة ١٩٨٣.

١٠. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط ٤، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤.

١١. أبو الفرج بن الجوزي، بحر الدموع، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط ١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٢. أفلاطون، المأدبة، فلسفة الحب، ترجمة وليم الميري، دار المعارف مصر.
١٣. – – – – –، أوجست ديسيس، تعريب محمد إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي، (د.ت).
١٤. – – – – –، محاورة الدفاع، مجموعة محاورات (أطريفون، الفاع، أقريطون)، ترجمة د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٣.
١٥. – – – – –، محاورة فيدون، ترجمها د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة.
١٦. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنقيطي، الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٧٧.
١٧. توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة د. عبد الحميد سليم، مراجعة على أدهم، دار المعارف، (د.ت).
١٨. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، (د.ت).
١٩. حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي، دار الحكمة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٢.
٢٠. د. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٠.
٢١. د. إبراهيم صقر، الإنسان عند الدكتور زكى نجيب محمود، (د.ت).
٢٢. د. إبراهيم مدكور، د يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، (د.ت).

٢٣. د. أحمد عبد القادر، الفكر الإسلامي بين الابتداع والأبداع، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٨.
٢٤. د. أحمد فؤاد الأهواني، الحب والكراهية، دار المعارف بمصر، (د.ت).
٢٥. - - - - - - - - - - - -، أفلاطون، المأدبة، دار المعارف، (د.ت).
٢٦. د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية وتاريخها ومشكلاته، دار قباء للطباعة والنشر، سنة ١٩٩٨.
٢٧. د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٨٢.
٢٨. د. راوية عبد المنعم، فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٩١.
٢٩. د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ط١، سنة ١٩٩٩.
٣٠. د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط١، (د.ت).
٣١. - - - - - - -، مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، (د.ت).
٣٢. - - - - - - -، مشكلة الحب، مكتبة مصر، د.ت.
٣٣. د. زكى نجيب محمود، صور ريفية وأعماقها، مقالة بالأهرام بتاريخ ١٩٨٥/١٢/٢٤.
٣٤. - - - - - - - - - - - - - -، من إشعاعات التوحيد، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٦/١/٢٤.
٣٥. - - - - - - - - - - - - - -، نظرة الطائر، مقالة نشرت بمجلة الثقافة،

العدد ٦٥٨، سنة ١٩٥١.

٣٦. د. سعيد إسماعيل على، التربية في الحضارة اليونانية، القاهرة، سنة ١٩٩٥.

٣٧. د. سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي مصر، سنة ١٩٦٧.

٣٨. د. سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الفكر الغربي والإسلامي والحديث، ج١، مكتبة لبنان، سنة ١٨٩٠.

٣٩. د. عبد الحليم محمود، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، لأندريه كريسون، مكتبة الأسرة، سنة ٢٠٠٤.

٤٠. د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة بيروت، سنة ١٩٧٣.

٤١. – – – – – – –، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٧٠.

٤٢. د. عبد الرحمن حسن الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، سنة ١٩٩٩.

٤٣. د. عبد العزيز بن عبد الله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب.

٤٤. د. عبد العظيم شرف الدين، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه، ط٣، سنة ١٩٨٤.

٤٥. د. عبد الفتاح الديدي، علم الجمال، مكتبة الأنجلو، ط١، ١٩٨١.

٤٦. د. عبد المنعم الحفني، معجم الصوفية، دار الرشاد، ط١، سنة ١٩٩٧.

٤٧. – – – – – –، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي،

سنة١٩٩٩.

٤٨. د. عزت قرني، الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مكتبة سعيد رأفت، (د.ت).

٤٩. د. فوقيه حسين، فلسفة القيم، سنة ١٩٨٤.

٥٠. د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط١، سنة ١٩٩١.

٥١. د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، تاريخ علم الجمال في العالم، دار ابن زيدون، ط١، سنة ١٩٨٩.

٥٢. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٧٣.

٥٣. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧، باب السين.

٥٤. د. نازلي إسماعيل، الفلسفة اليونانية من سقراط إلى أفلوطين، ١٩٨٣.

٥٥. - - - - - -، فلسفة القيم، مكتبة سعيد رأفت، (د.ت).

٥٦. د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط٩، ١٩٧٩.

٥٧. د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، السلسلة الفلسفية، (د.ت).

٥٨. سيد صديق عبد الفتاح، السعادة كما يراها المنكرون، عز الدين للطباعة والنشر، د.ت.

٥٩. الإمام الحافظ ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بيت الافكار الدولية للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨.
٦٠. عبد العزيز بن عبد الله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب، دار الغرب الإسلامي، ط٢، سنة ١٩٨٣.
٦١. عثمان نوبة، المفكرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٧٠.
٦٢. كيريل نيشيف وفولتشنكو، أخلاقيات السعادة، ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني، دار حوارات للطباعة.
٦٣. محاورات أفلاطون، ترجمة زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ٢٠٠١.
٦٤. محمد لطفي جمعه، مائدة أفلاطون، كلام في الحب، مكتبة ومطبعة التأليف.
٦٥. مختار الصحاح، للإمام أحمد أبي بكر عبد القادر الرازي، عني بترتيبه محمود خاطر بك، ط٢، مطبعة الهيئة الاميرية ببولاق، القاهرة، سنة ١٩٣٧م.

قائمة المراجع الأجنبية:

1. Bertrand Russell, The History of Western philosophy, 1945.
2. Donald Rutherford, Early modern philosophy, University of California, Sandiego, 2009.
3. E. Zeller, a History of Greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates, 1881.
4. James Warren, Epicureanism, Cambridge, 2009.

5. Martin Ferguson Smith, Lucretius on the nature of things, Hacket publishing company.
6. Robert Audi, the Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, University Press.
7. Ted Honderich, ford companion to philosophy, oxford, University press.
8. William Irwin, the Mafrix and Philosophy, Perfectbound, 2002.
9. W. k. C, Guthrie, F. B. A, A history of Greek philosophy, volume1, London New York.

* * *